

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'INFLUENCE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE WÉBÉRIENNE DE RAYMOND  
ARON SUR LA PENSÉE DE FRANCIS FUKUYAMA.

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
PIER-LUC LÉVESQUE

MAI 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Nous souhaitons témoigner notre reconnaissance à nos directeurs, Messieurs FRÉDÉRIC GAGNON et GREG ROBINSON, pour leurs précieux conseils et pour leur support. Leurs enseignements auront largement contribué à approfondir les idées qui sont contenues dans ce mémoire. Également, nos remerciements s'adressent à Monsieur ALAIN GROLEAU pour la correction, la mise en page et le traitement du texte. Enfin, notre gratitude s'exprime envers nos proches pour leurs encouragements.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
Problématique et thèse .....	2
Revue de la littérature .....	4
Structure de l'étude .....	9
 <b>PARTIE I : PHILOSOPHIES DE L'HISTOIRE .....</b>	<b>12</b>
CHAPITRE I	
LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE RAYMOND ARON .....	16
1.1 – Le spectateur engagé .....	16
1.2 – L'influence épistémologique de Weber .....	21
1.3 – Aron et les relativismes .....	24
1.4 – Aron et les approches herméneutique et phénoménologique .....	26
1.5 – Le désenchantement du monde?.....	31
CHAPITRE II	
LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE FRANCIS FUKUYAMA .....	42
2.1 – Les influences.....	42
2.2 – La phénoménologie hégélienne de Kojève .....	46
2.3 – Strauss, Nietzsche et le dernier homme.....	49
2.4 – La phénoménologie wébérienne chez Fukuyama.....	52
 <b>PARTIE II : RELATIONS INTERNATIONALES.....</b>	<b>58</b>
CHAPITRE III	
LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE ET LA DIALECTIQUE DES RELATIONS INTERNATIONALES .....	60
3.1 – Le XXe siècle aronien .....	60
3.2 – Chez Fukuyama.....	65

CHAPITRE IV	
CONCEPTIONS DE LA PAIX .....	70
4.1 – Paix par le droit, paix par l’empire: les idéaux types de Raymond Aron.....	70
4.2 – Fukuyama et le monde postsoviétique .....	75
CHAPITRE V	
PRAXÉOLOGIE: VERS UNE PRESCRIPTION DE LA POLITIQUE ÉTRANGÈRE .....	80
5.1 – Raymond Aron et l’action diplomaticostratégique durant la guerre froide .....	81
5.2 – Le réalisme wilsonien de Fukuyama .....	85
 CONCLUSION.....	 89
 BIBLIOGRAPHIE .....	 96

## RÉSUMÉ

Ce mémoire explore la possibilité d'une parenté insoupçonnée entre deux penseurs des Relations Internationales, Raymond Aron et Francis Fukuyama. Traditionnellement associées aux écoles libérale et réaliste, leurs idées pouvaient effectivement apparaître comme parfaitement inconciliables. Or, les deux grandes sections de notre texte essaient plutôt de montrer, qu'en dépit de certaines différences, l'argumentation des deux auteurs se rejoint sur plusieurs questions. En ce qui concerne leurs conceptions de l'histoire, nous verrons qu'Aron et Fukuyama adhéraient au principe de «rationalisation du monde» cher à différents sociologues occidentaux, et particulièrement à Max Weber. L'analyse du parcours universitaire de l'auteur français permettra de repérer des influences phénoménologique ou néokantienne sur le plan épistémologique et wébérienne sur le plan ontologique. Nous nous pencherons également sur le passage de Francis Fukuyama à l'Université Cornell où il fit la connaissance d'Allan Bloom. C'est par l'intermédiaire de ce dernier que l'auteur nippon-américain entra en contact avec Alexandre Kojève, Léo Strauss et Raymond Aron. Une fois ces éclaircissements faits, il sera question du rôle joué par le concept wébérien de rationalisation du monde dans la philosophie fukuyamienne de l'histoire.

Par la suite, nous verrons comment ces philosophies de l'histoire déterminent la vision des Relations Internationales des deux auteurs. Plus précisément, nous nous attarderons sur les changements que la société industrielle sont susceptibles d'amener dans les rapports que les États entretiennent entre eux. Tant chez Fukuyama qu'Aron, on pourra constater que les notions de guerre ou de paix se transforment radicalement à partir du Traité de Vienne. Nous consacrerons la dernière section à la praxéologie des deux auteurs, ou à la politique étrangère idéale qu'ils proposent aux nations occidentales.

Mots clés : Raymond Aron, Francis Fukuyama, Relations Internationales, Philosophie de l'Histoire.

## INTRODUCTION

Les philosophes occidentaux ont réfléchi sur les relations que les États entretiennent entre eux depuis plusieurs siècles. Pourtant, les *Relations internationales* ne sont devenues une discipline universitaire à part entière qu'au début du XXe siècle, lorsque la guerre des Boers et la Grande Guerre créèrent une demande politique et sociale suffisante. Évidemment, l'apparition de départements spécialisés en *Relations internationales* eut de bons, mais aussi de mauvais côtés. En fait, la plupart des premiers théoriciens vont surtout s'appliquer à établir des frontières hermétiques entre le domaine des *Relations internationales* et d'autres disciplines comme l'histoire, ou la sociologie. Il nous semble que les six points d'Hans J. Morgenthau illustrent assez bien cette réalité. L'auteur américain affirme qu'il faut comprendre les *Relations internationales* à partir de lois transhistoriques liées à la nature humaine et qu'il est nécessaire de tracer une ligne très nette entre politique intérieure et politique extérieure. Autrement dit, il soutenait que toutes les disciplines qui s'étaient penchées sur les *Relations internationales* jusque-là n'avaient rien compris. Désormais, mieux valait s'en remettre entièrement aux départements de *Relations internationales*, qui eux allaient percer les mystères de la sacro-sainte nature humaine. Mais, toutes ces thèses absurdes ne suffirent pas à conforter les nouveaux professeurs des nouveaux départements. Finalement, il valait mieux être une science pure qui brillerait de tous ses feux au milieu des sciences molles... Et, vinrent Kenneth Waltz et ses fameuses théories néoréalistes. Discipline largement américaine, les *Relations internationales* seraient dominées par l'esprit positiviste pendant quatre décennies. La plupart des débats importants impliquèrent des écoles théoriques qui étaient alignées sur cette position épistémologique. Les postes de chercheurs ou d'enseignants des grandes universités américaines furent accordés en priorité à ceux qui se targuaient de faire de la science. N'ayons pas peur des mots, tout ce laxisme universitaire hypothéqua largement la richesse et la flexibilité du champ des *Relations internationales*. De larges pans de l'héritage philosophique occidental furent évacués parce qu'ils ne cadraient pas avec l'idée d'une discipline scientifique autonome.

Pourtant, ce que l'on vint à qualifier de paradigme hégémonique n'eut pas que des adeptes et certains auteurs ne se soumirent pas à ces dogmes disciplinaires. Parmi eux, on

peut noter les noms de Francis Fukuyama et Raymond Aron, deux auteurs souvent négligés qui n'adhèrent pas à l'une ou l'autre des écoles théoriques. L'objectif de ce mémoire sera donc de mieux comprendre les idées de ces deux intellectuels en évitant autant que possible de leur faire revêtir un «manteau conceptuel» qui ne leur conviendrait pas. En aucun cas, nous n'essaierons de montrer que Fukuyama est un libéral ou qu'Aron est un réaliste. Au contraire, nous souhaitons plutôt insister sur le caractère éminemment complexe de leurs thèses respectives. Nous verrons également comment nos deux auteurs vont s'approprier explicitement et humblement l'héritage des auteurs Hegel, Nietzsche, Weber, Comte ou Tocqueville. Au lieu de nous vendre une nouvelle théorie révolutionnaire, tels des prophètes des temps modernes, Aron et Fukuyama vont nous rappeler qu'il vaudra toujours la peine de s'inspirer de la pensée de ces géants de la pensée humaine.

### **Problématique et thèse**

À travers cet amour commun des anciens, nous essaierons de voir en quoi l'argumentation des deux auteurs pourrait se rejoindre. En fait, nous espérons confirmer que la thèse fukuyamienne de la fin de l'histoire fut particulièrement influencée par trois auteurs célèbres du milieu du XXe siècle qui dialoguèrent à certaines occasions entre eux: Alexandre Kojève, Léo Strauss et Raymond Aron. Dans ce trio de penseurs illustres, Kojève occupe une place de choix, puisque c'est à partir de son interprétation de certains concepts hégéliens que Fukuyama put conclure qu'un mouvement historique irrésistible devant mener à la libéralisation complète de l'humanité est en cours. Mais cette vision très optimiste de l'histoire universelle est tempérée par des notions plus nietzschéennes comme celle du dernier homme. En cela, Fukuyama concède à Strauss que la démocratisation du monde peut avoir des conséquences néfastes sur la condition humaine parce que l'individu contemporain ne peut plus prouver sa valeur dans le cadre politico-légal qu'elle crée.

La plupart des commentateurs de Fukuyama se contentent de citer ces deux noms pour expliquer les influences de l'auteur américain: Léo Strauss et Alexandre Kojève. Or, nous soutiendrons ici que plusieurs idées de Raymond Aron furent elles aussi intégrées à la thèse de la fin de l'histoire. En particulier, nous nous pencherons sur la question du développement



économique qui occupe une place non négligeable dans la thèse de Fukuyama et dont les analystes omettent souvent de traiter. Nous établirons qu'Aron contribua à l'éclaircissement et au raffinement de certains concepts wébériens comme la rationalisation et le désenchantement du monde. Enfin, nous avancerons que Fukuyama réutilisa ces éléments de la pensée wébérienne pour approfondir les fondements hégéliens de sa thèse.

Plus concrètement, nous essaierons de reconstituer les réseaux d'intellectuels qui permirent à Fukuyama de découvrir tous ces auteurs. Nous insisterons sur le rôle clé que pourrait avoir joué Allan Bloom à cet égard. Ce dernier était enseignant à la CORNELL UNIVERSITY lorsque Francis Fukuyama y fit ses études classiques. Le jeune Nippo-américain y reçut aussi le support de l'Association Telluride, un organisme à but non lucratif ayant pour objectif de former l'élite intellectuelle américaine que Bloom dirigea durant les années 1960.

Bloom était un des protégés de Léo Strauss et il commentera abondamment ses œuvres. Comme nous le verrons, certains analystes vont jusqu'à le voir comme le vulgarisateur et le diffuseur principal des œuvres du philosophe américain. Strauss envoya aussi Bloom étudier en France afin qu'il se familiarise avec les idées de Kojève. Comme pour Strauss, Bloom va tenter de populariser la pensée de l'intellectuel français en publiant la première version anglaise de *l'Introduction à la lecture d'Hegel*. Par la même occasion, il fera également la connaissance de Raymond Aron, dont il étudiera largement la pensée. Dans son livre *Giants and Dwarfs*<sup>1</sup>, Bloom va d'ailleurs l'identifier comme l'un de ses trois maîtres à penser aux côtés de Strauss et Kojève. Ainsi, il se pourrait fort bien que les influences de Fukuyama lui aient été transmises pas l'intermédiaire de Bloom. Si tel est le cas, la dimension économique de l'argumentation fukuyamienne pourrait avoir emprunté assez largement à Aron. En comparant les idées des deux auteurs, nous essaierons de confirmer cette hypothèse.

---

<sup>1</sup> Allan Bloom, *Giants and Dwarfs*, Éditions Simon and Schuster, New-York, États-Unis, 1990, 393 p.

## Revue de littérature

À notre connaissance, aucun analyste n'a tenté de présenter Fukuyama comme un auteur «aronien» jusqu'ici. En fait, en dehors de Brian-Paul Frost<sup>2</sup> et de Brian C. Anderson<sup>3</sup>, personne n'a même tenté de faire entrer les deux auteurs en dialogue. Messieurs Frost et Anderson, des spécialistes de Raymond Aron, souhaitaient surtout actualiser la pensée de l'intellectuel français pour voir ce qu'il aurait pensé de la thèse de Fukuyama. Partisans d'une interprétation plus classique d'Aron, ils arrivèrent tous les deux à la conclusion que celui-ci aurait rejeté toutes les idées contenues dans *La fin de l'histoire et le dernier homme*<sup>4</sup> en bloc. Comme nous avons commencé à le voir, la démarche qui sera suivie dans ce mémoire s'éloigne passablement de celles de Frost et Anderson. Nous nous concentrons uniquement sur la réutilisation fukuyamienne des idées de Raymond Aron. Autrement dit, nous ne nous lancerons pas dans un exercice d'extrapolation qui aurait pour objectif de spéculer sur la réception aronienne de *La fin de l'histoire*...

Même si la liste des auteurs qui se sont lancés dans une comparaison entre Aron et Fukuyama demeure donc très courte, il reste que ces deux intellectuels ont été abondamment étudiés tant en science politique, qu'en philosophie ou en histoire. Comme il s'agit de deux auteurs plutôt polémiques, très érudits et qui se sont prononcés sur plusieurs questions, il est possible de les étudier sous plusieurs angles. En ce qui concerne Francis Fukuyama, on peut distinguer deux grandes catégories de commentateurs. D'un côté, on peut remarquer des études à caractère beaucoup plus philosophique qui montrent une connaissance poussée d'auteurs comme Hegel, Kojève, Strauss ou Nietzsche. De l'autre, on observe des thèses beaucoup plus axées sur les relations internationales contemporaines.

Les auteurs de cette première catégorie démontrent généralement une meilleure compréhension de l'œuvre de Fukuyama et ont l'habitude de réfléchir sur des notions comme

<sup>2</sup> Bryan-Paul Frost, «Raymond Aron on the End of the History of International Relations», *Perspectives on Political Science*, Mars 2006, Cambridge University Press, Boston, États-Unis

<sup>3</sup> Brian C. Anderson, *Aron · The Recovery of the Political*, Éditions Rowman & Littlefield, New-York, États-Unis, 1997, 215 p.

<sup>4</sup> Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Éditions Flammarion, Paris France, 1992, 451 p.

le dernier homme ou la dialectique du maître et de l'esclave. Quelques recueils de textes portant sur ces questions pourraient être cités ici. Tout d'abord, Chitty et Bertram firent paraître un premier recueil<sup>5</sup> consacré exclusivement au débat de *La fin de l'histoire* dès 1994. Qu'ils abordent l'œuvre de Fukuyama dans une perspective philosophique ou dans l'angle des *Relations internationales*, les auteurs sont généralement hostiles aux idées de l'auteur américain. Joseph McCarney<sup>6</sup>, par exemple, va surtout insister sur la dimension économique de l'argumentation de Fukuyama. En fait, il va critiquer la relation que fait l'auteur américain entre rationalisation et libéralisation du monde. Considérant le ralentissement de la croissance économique dans les pays occidentaux et les progrès importants réalisés par Singapour ou la Chine, McCarney en arrive à la conclusion que la démocratie pourrait être un frein à la rationalisation optimale. On peut ensuite citer que le recueil de Timothy Burns, *After History?: Francis Fukuyama and his Critics*<sup>7</sup>, lui aussi paru en 1994, est nettement plus centré sur les fondations philosophiques de *La fin de l'histoire*. Susan Shell<sup>8</sup>, par exemple, va soutenir que la fusion entre l'idée d'une synthèse dialectique chez Kojève et la conception straussienne de la condition humaine contemporaine apparaît comme contradictoire. Le raisonnement semble plutôt cohérent puisque la marche dialectique de l'histoire (thèse-antithèse) qui fait en sorte que différentes sortes de régimes politiques se succèdent ne peut pas avoir de synthèse si l'«État homogène» contemporain ne satisfait pas l'être humain. David Walsh<sup>9</sup> s'est quant à lui penché sur le problème de l'héritage hégélien de Fukuyama. Mentionnant à juste titre que la *Phénoménologie de l'esprit* est l'un des traités philosophiques les plus complexes de toute l'histoire occidentale, il avance que les concepts de société civile, d'État ou de libéralisme n'étaient pas définis avec autant de précision qu'ils ne le sont aujourd'hui. En conséquence, l'adaptation de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave au monde contemporain nécessitait un travail de réinterprétation assez important de la part d'Alexandre Kojève et de Fukuyama lui-même.

<sup>5</sup> Andrew Chitty, Christopher Bertram et al., *Has History Ended?: Fukuyama, Marx, Modernity*, Éditions Brookfield, États-Unis, 1994, 180 p.

<sup>6</sup> Joseph McCarney, «Shaping Ends : Reflections on Fukuyama», *Ibid.*, pp. 37 à 53.

<sup>7</sup> Timothy Burns et al., *After history?: Francis Fukuyama and his Critics*, Éditions Rowman et Littfield, États-Unis, 1994, 265 p.

<sup>8</sup> Susan Shell, «Fukuyama and the End of History», *Ibid.*, pp. 39 à 46.

<sup>9</sup> David Walsh, «The Ambiguity of the Hegelian End of History», *Ibid.*, pp. 171 à 196.

D'autres universitaires vont plutôt se demander si la déclaration de *La fin de l'histoire* est justifiée au regard de la situation internationale. Dans *Ends in Sight: Marx / Fukuyama / Hobsbawn / Anderson*<sup>10</sup>, Gregory Elliott essaie d'évaluer les thèses de chacun des auteurs mentionnés dans le titre à partir de la conjoncture sociopolitique actuelle. Il en arrive à la conclusion que toutes ces hypothèses téléologiques n'ont pas été confirmées ou infirmées par des faits, ce qui fait en sorte qu'elles sont toujours valides ou possibles. Jacques Derrida, un des auteurs les plus célèbres à être entré en dialogue avec Fukuyama, se montre beaucoup plus critique à l'endroit de ce dernier. Dans *Spectres de Marx, l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*<sup>11</sup>, le philosophe français soutient tout simplement que plusieurs événements politiques contemporains (guerres mondiales, famines, etc.) sont empiriquement opposés à une histoire cohérente orientée vers la réalisation de la révolution libérale mondiale. L'ensemble du courant huntingtonnien mérite aussi d'être cité comme le concurrent le plus important à l'idée d'une fin de l'histoire... Dans *Le choc des civilisations*<sup>12</sup>, Samuel Huntington voit l'avenir du monde d'une façon très pessimiste. Il y affirme que les conflits religieux ou ethniques comme ceux que l'on a pu voir en Bosnie ou au Rwanda ne disparaîtront pas, mais qu'ils deviendront, au contraire, plus fréquents avec la construction de nouvelles grandes sphères de civilisations. L'argumentation de Benjamin Barber, dans son livre *Jihad vs McWorld*<sup>13</sup>, se distance assez largement de la thèse de Fukuyama parce qu'il soutient que le double mouvement du tribalisme et du globalisme affaiblit les démocraties. Enfin, le mentor de Fukuyama lui-même a cru bon de répondre à son élève en 1989 dans le magazine *Foreign Affairs*<sup>14</sup>. À mi-chemin entre analyses philosophique et politique, Allan Bloom reconnaît que la chute de l'Union Soviétique représente une victoire immense pour l'Occident et les idées qu'il incarne. Cela dit, dans un esprit qui n'était pas sans rappeler certaines idées d'Aron, l'auteur américain avançait: «And, although fascism was defeated on the battlefield, its dark possibilities were not seen through

<sup>10</sup> Gregory Elliott, *Ends in Sight: Marx/Fukuyama/Hobsbawn/Anderson*, Éditions Between The Lines, Toronto, Canada, 2008, 148 p.

<sup>11</sup> Jacques Derrida, *Spectres de Marx l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Éditions Galilée, Paris, France, 1993 pp. 57 à 64.

<sup>12</sup> Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Éditions O. Jacob, Paris, France, 1997, 402 p.

<sup>13</sup> Benjamin Barber, *Djihad versus McWorld mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Éditions Desclée, Paris, France, 1996, 303 p.

<sup>14</sup> Allan Bloom, «Responses to Fukuyama», *Foreign Affairs*, Été 1989, vol. 67, no. 3, pp. 19 à 21

to the end. If an alternative is sought there is nowhere else to seek it. I would suggest that fascism has a future, if not the future. Much that Fukuyama says points in that direction. The facts do too»<sup>15</sup>. Sans qu'il n'ait poussé sa réflexion plus loin, il semble ici que Bloom faisait une sorte de pont entre les idées qui seraient énoncées plus tard par Huntington et McCarney... Du côté de Perry Anderson, on va surtout insister sur le caractère essentiellement subjectif de la thèse fukuyamienne. Dans *The Merciless Laboratory of History*<sup>16</sup>, il réaffirme le caractère indéterminé du futur pour montrer que *The End of History* ne peut être autre chose qu'un pamphlet. Eric Hobsbawm, manifestement influencé par la sociologie économique de Karl Polanyi, va dans cette même direction. *L'âge des extrêmes*<sup>17</sup> présente le néo-libéralisme comme une doctrine profondément idéologique susceptible d'être responsable de nouvelles guerres. En ce sens, les fluctuations du marché pur sembleraient avoir l'instabilité internationale pour corollaire. Ainsi, loin d'être l'accomplissement du processus de rationalisation, le capitalisme serait un système économique générant invariablement le protectionnisme, l'impérialisme et le nationalisme.

La littérature concernant Raymond Aron est évidemment très abondante elle aussi et touche une foule de sujets. Le premier commentateur que nous mentionnerons ici sera Raymond Boudon, l'un des intellectuels français qui auront la chance de connaître Aron personnellement. En préface de *L'idéologie: ou l'origine des idées reçues*<sup>18</sup>, il mentionne très clairement que c'est après un entretien sur la question de l'individualisme méthodologique avec Aron qu'il entreprit la rédaction de ce livre. Citant abondamment *L'Opium des intellectuels*<sup>19</sup>, Boudon va aussi reprendre plusieurs notions aroniennes. Par exemple, dans le deuxième chapitre, on peut remarquer un passage où Boudon précise que l'expérience «corrige progressivement les constructions doctrinales»<sup>20</sup>. Bref, il semble que Boudon ait été un des seuls analystes à insister sur l'idée d'un désenchantement des idéologies chez Aron. À travers le temps, les idéologies seraient donc soumises à une évaluation scientifique toujours

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>16</sup> Perry Anderson, *The Merciless Laboratory of History*, University of Minnesota Press, États-Unis, 1998, 336 p.

<sup>17</sup> Eric Hobsbawm, *L'âge des extrêmes*, Éditions Bruxelles et Le monde diplomatique, Paris, France, 1999, 810 p.

<sup>18</sup> Raymond Boudon, *L'idéologie: ou l'origine des idées reçues*, Éditions Fayard, Paris, France, 1986, p. 7.

<sup>19</sup> Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Éditions Hachette, Paris, France, 1991, 337 p.

<sup>20</sup> Cité dans Raymond Boudon, *L'idéologie: ou l'origine des idées reçues*, p. 32.

plus poussée permettant de les valider, de les invalider ou de les modifier. Et ce sera au moins partiellement ce que nous voudrions dire lorsque nous traiterons du concept de rationalisation du monde chez Raymond Aron. Boudon vient confirmer qu'il s'agit d'un élément central dans la pensée de cet auteur.

La thèse de Joël Bizier, *Le Clausewitz de Raymond Aron: interprétation et analyse aronienne portant sur l'oeuvre de Carl Von Clausewitz*, présente l'influence qu'eut le stratège allemand sur la vision des relations internationales de l'auteur français. On peut effectivement remarquer que les deux auteurs vont choisir le politique comme déterminant principal des relations interétatiques au détriment du militaire et du matériel. De plus, les notions de prudence et de calcul toujours imparfait effectué par les décideurs sont deux idées sur lesquelles ces deux auteurs insistent particulièrement. Bref, ce n'est absolument pas un hasard si Aron a rédigé une analyse très poussée des réflexions de Clausewitz sur la fin de sa carrière, et tout porte à croire qu'il constituait véritablement une influence importante d'Aron en matière de Relations internationales. C'est un sujet sur lequel Emmanuel Terray s'est penché lui aussi de façon moins élaborée dans un texte de la *Revue française de science politique*<sup>21</sup>.

D'autres auteurs ont plutôt choisi d'effectuer des analyses plus générales de la pensée d'Aron à partir d'un concept bien précis que l'on pouvait retrouver dans *Paix et guerre entre les nations*<sup>22</sup>. On peut penser, entre autres, à Alain Piquenal<sup>23</sup>, qui s'intéressera aux idées d'Aron à la lumière du concept système ou d'ordre international. Le nom de Daniel Marier<sup>24</sup> mérite aussi d'être mentionné pour la richesse de ses réflexions sur le concept de paix. D'ailleurs, nous sommes d'avis que les idées de monsieur Marier supportent largement notre thèse et qu'elles rapprochent Aron de l'école libérale. Pour cette raison, nous devrions citer cet auteur à quelques reprises dans les pages qui suivront.

---

<sup>21</sup> Emmanuel Terray, «Violence et calcul, Raymond Aron lecteur de Clausewitz», *Revue française de science politique*, Vol. 36, No. 2, Paris, France, 1986, p. 248 – 268.

<sup>22</sup> Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, Éditions Calman-Lévy, Paris, France, 1962, 794 p.

<sup>23</sup> Alain Piquenal, *Raymond Aron et l'ordre international*, Éditions Albatros, Paris, France, 1978, 174 p.

<sup>24</sup> Daniel Marier, *La conception de la paix chez Raymond Aron*, Thèse de l'Université Laval, 1990, 121 p.

Puis, vient toute une liste d'auteurs qui vont s'intéresser aux écrits de jeunesse d'Aron et qui prennent la philosophie de l'histoire comme thème principal. Des universitaires français de très haut niveau comme Boyer, Furet et Raynaud vont consacrer un colloque entier à ce sujet en 1998<sup>25</sup>. Joseph Carleton Wilder, s'est quant à lui concentré sur l'importance de la dialectique dans la philosophie aronienne. Sa thèse, *Politics and History: a Study of the Dialectical in Raymond Aron's Philosophy of History*<sup>26</sup>, présente le caractère plutôt évolutionniste de la pensée aronienne. La thèse de Thérèse Desjardins<sup>27</sup> porte davantage sur la place de la subjectivité dans l'élaboration de la connaissance historique. À bien des égards, son argumentation supporte donc l'idée d'une philosophie de l'histoire phénoménologique.

Malgré tout, l'auteur dont l'argumentaire se rapproche le plus du nôtre demeure Gianluca Maspoli<sup>28</sup>. Lui seul établit un lien clair entre philosophie de l'histoire et théorie des relations internationales chez Raymond Aron. Même s'il qualifie l'épistémologie aronienne d'herméneutique plutôt que de phénoménologique, Maspoli a le mérite de voir que l'auteur français défend une position intermédiaire entre positivisme et relativisme postmoderne<sup>29</sup>. Sans utiliser la même terminologie et sans recourir aux mêmes arguments, ce mémoire aura donc quelques points en commun avec la thèse de cet analyste suisse.

### Structure de l'étude

Comme nous avons commencé à le voir, tant Fukuyama qu'Aron ont un statut particulier sur la théorie des relations internationales. Ce sont deux auteurs dont les œuvres dépassent largement le cadre de la politique internationale et ils ont tous les deux entretenu des liens plutôt limités avec les universitaires de renom de la discipline comme Keohane, Morgenthau ou Waltz. Du reste, chacun de ces deux auteurs s'inspire de la majorité des grands penseurs

<sup>25</sup> Jean-Claude Chamboredon et al., *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Éditions Rue d'Ulm, Paris, France, 2005, 106 p.

<sup>26</sup> Joseph W. Carleton, *Politics and History: a Study of the Dialectical in Raymond Aron's Philosophy of History*, Indiana University, Indiana, États-Unis, 1986, 359 p.

<sup>27</sup> Thérèse Desjardins, *La place de la subjectivité dans l'élaboration de la philosophie critique de l'histoire chez Raymond Aron*, Mémoire de maîtrise de l'Université de Montréal, Montréal, Québec, 1967, 73 p.

<sup>28</sup> Gianluca Maspoli, *Raymond Aron et les relations internationales: Entre réalisme et herméneutique*, Thèse de doctorat de l'Université de Genève (no. 589), Suisse, 2005, 302 p.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 12.

de la tradition philosophique occidentale, ce que la plupart des théoriciens contemporains des relations internationales évitent de faire. En conséquence, nous ne nous lancerons pas dans une analyse théorique conventionnelle.

En fait, puisque leurs œuvres contiennent une dimension philosophique très importante, il nous semble approprié de procéder à une comparaison argumentaire plus traditionnelle. Dans la première section, nous étudierons la philosophie de l'histoire des deux auteurs en prenant bien soin d'identifier les influences dominantes. Nous essaierons de reconstituer le parcours intellectuel d'Aron et Fukuyama pour confirmer ces influences. Dans le cas d'Aron, nous montrerons que sa découverte de certains auteurs allemands au début des années 1930 (Simmel, Rickert, Weber, Dilthey et Husserl) aura un impact déterminant sur la nature de sa thèse de doctorat: *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*<sup>30</sup>. Nous espérons montrer que cette philosophie de l'histoire était phénoménologique du point de vue épistémologique et webérienne sur le plan ontologique. Pour ce qui est de Francis Fukuyama, nous confirmerons que la dialectique du maître et de l'esclave, telle qu'interprétée par Alexandre Kojève, constitue bel et bien un pilier important de la thèse d'une *fin de l'histoire*. Il sera aussi question de Léo Strauss et de sa réflexion sur le *dernier homme*, un thème qui fut évidemment repris par Fukuyama. Enfin, nous allons montrer que les idées de Strauss et Kojève sont supportées par une réflexion fukuyamienne axée sur le développement économique. Ultiment, c'est en recourant à la notion de rationalisation économique du monde que Fukuyama s'inspire partiellement de Raymond Aron.

Dans la seconde partie, nous préciserons comment ces philosophies de l'histoire déterminent les visions des relations internationales des deux auteurs. En d'autres termes, nous verrons comment la dialectique du maître et de l'esclave et la rationalisation économique du monde transforment les relations entre les États dans le temps. Nous identifierons par la suite les différentes conceptions de la paix des deux auteurs. Nous traiterons surtout de la notion de paix démocratique dans la partie qui sera consacrée à Fukuyama. À propos de Raymond Aron, nous nous concentrerons sur ses types de paix

---

<sup>30</sup> Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Éditions Gallimard, Paris, France, 1986 (1938), 521 p.



idéaux. De là, nous déterminerons quels types de paix sont susceptibles d'apparaître au fur et à mesure que la société industrielle se développe. Enfin, comme ces deux auteurs ont tendance à nier la différence entre prescription et description de la politique internationale, nous aborderons le thème de la praxéologie. Les deux auteurs se sont prononcés régulièrement sur la politique étrangère idéale que devaient adopter les États-Unis et l'Occident au sens large. Encore ici, en dépit de l'écart générationnel qui subsiste entre Fukuyama et Aron, on peut remarquer une proximité évidente entre leurs idées. Ils affirment explicitement leur attachement pour les valeurs démocratiques et libérales et considèrent que les chefs d'État devraient avoir la défense de ces valeurs comme principal objectif. Néanmoins, ils ne se font en rien les promoteurs d'une politique étrangère de croisé qui ferait abstraction de la notion de prudence. Ainsi, Aron et Fukuyama créent une position intermédiaire entre réalisme et idéalisme<sup>31</sup> empruntant assez largement à l'éthique de la responsabilité de Weber.

---

<sup>31</sup> Edward H. Carr, *The Twenty Years Crisis*, Harper & Row Publishers, New-York, États-Unis, 1964, pp. 1 à 94.

PARTIE I

PHILOSOPHIES DE L'HISTOIRE

Dans cette section, nous étudierons les philosophies de l'histoire de Raymond Aron et de Francis Fukuyama pour voir en quoi elles pourraient se rejoindre. Dans ce dessein, nous procéderons à une analyse de fond de leurs argumentaires et nous étudierons la littérature existante, ce qui devrait aussi permettre de recenser certaines variations dans les idées des deux auteurs. La première partie sera surtout consacrée au dialogue qu'Aron entretint avec l'école allemande, ce qui devrait nous permettre de conclure que son approche était effectivement phénoménologique et wébérienne. Dans la seconde partie, nous essaierons de voir si cette philosophie de l'histoire a, dans une certaine mesure, été récupérée par Fukuyama dans *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Nous verrons également comment ce recours à certains concepts aroniens s'amalgame avec des notions plus straussiennes ou kojévienne, traditionnellement reconnues comme les influences majeures de Fukuyama.

Comme nous avons commencé à le voir en introduction, la question qui nous préoccupe ici n'est pas parfaitement étrangère aux universitaires. Pourtant, si on considère les cas de Frost et Anderson, deux spécialistes de Raymond Aron, il semble que les chercheurs soient peu enclins à comparer les auteurs sur la base de leurs philosophies de l'histoire. Comme nous allons le voir dans la section qui suivra, Frost centre son argumentation sur les conceptions de la paix des deux auteurs<sup>1</sup>. Comme il le mentionne lui-même<sup>2</sup>, Aron aurait répondu aux thèses de Kojève dans les deux derniers chapitres de *Guerre et paix*, dans lesquels l'auteur français crée des types idéaux de paix. Or, Frost donne probablement trop d'importance au maintien de la situation hobbesienne pour conclure que seules les formes de paix éphémères pourraient être associées à des conjonctures historiques réelles. Brian C. Anderson y va d'une réflexion similaire dans son œuvre *Raymond Aron: The Recovery of the Political*<sup>3</sup>, en insistant davantage sur l'idée que l'absurde peut se produire même à l'ère de l'histoire universelle. Quoi qu'il en soit, les commentateurs ont généralement en commun

---

<sup>1</sup> Bryan-Paul Frost, «Raymond Aron on the End of the History of International Relations», *Perspectives on Political Science*, Mars 2006, Cambridge University Press, Boston, États-Unis, pp. 75-82

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>3</sup> Brian C. Anderson, *Raymond Aron: The Recovery of the Political*, Rowman & Littlefield Publishers, 1997, États-Unis, pp. 190-191.

d'insister sur les aspects plus pessimistes de la pensée d'Aron, qui ne cessera jamais de se souvenir des années 1930. Cela dit, pour reprendre la terminologie aronienne, il me semble plus honnête de considérer aussi un certain optimisme comtien que l'on peut retrouver ça et là dans les œuvres d'Aron et qui constitue la base ontologique de la philosophie de l'histoire aronienne. En fin de compte, dans l'espoir de réifier la vision d'un Aron réaliste et cynique, on a simplement escamoté le thème de la philosophie de l'histoire.

Pourtant, si l'objectif était de montrer qu'Aron aurait rejeté radicalement l'ensemble des idées de Fukuyama, Frost et Anderson auraient très bien pu exploiter le thème de l'histoire. Il aurait été plutôt facile d'insister sur certaines parties des œuvres de jeunesse d'Aron, de dire qu'il était relativiste, et qu'en cela, il ne pouvait pas être plus opposé à l'hégélianisme de Fukuyama.

L'auteur français souligne lui-même, en 1973, qu'il est possible de dégager un certain relativisme de ses premières œuvres: «[d]'autre part, j'avais le désir d'écrire, après l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, un autre livre qui aurait été une introduction aux sciences sociales, de manière à dissiper l'impression de relativisme et de scepticisme que donnaient ces deux livres»<sup>4</sup>. Néanmoins, l'auteur français se mit à la tâche trop tard et il ne put entreprendre la rédaction de ce dernier volume qu'après avoir été victime d'une grave embolie. Affaibli par la maladie, il prit conscience que son état de santé ne lui permettrait que de rédiger des mémoires:

Je n'étais pas encore fixé sur mes projets. C'est pendant l'été 1979 que j'écrivis le premier chapitre des trois livres auxquels je songeais: marxisme, philosophie de l'histoire, souvenirs. Les trois essais me démontrèrent qu'à moins d'un extraordinaire effort sur moi-même, ou plutôt contre moi-même, c'est le troisième que je devais choisir. Non par volonté consciente, mais spontanément, abandonné à lui-même, je aspirait [sic] à évoquer mon passé.<sup>5</sup>

Même si Frost et Anderson auraient donc pu tirer profit de cette nébulosité aronienne pour soutenir que l'auteur français était en fin de compte relativiste, ces derniers passages indiquent plutôt une réticence à trancher la question. Il est certain que Raymond Aron

<sup>4</sup> Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, Éditions Fallois, Paris, France, 1989, pp. 188-189.

<sup>5</sup> Raymond Aron, *Mémoires*, Éditions Julliard, Paris, France, 2003, p. 689.

consacra de nombreuses années à comprendre cette école philosophique. Mais, pour reprendre une image très simple, ce n'est évidemment pas parce qu'il étudiait des bananes qu'il en était lui-même une. En fait, on peut supposer que ces commentateurs américains n'insistèrent pas sur la question de la philosophie de l'histoire parce qu'ils étaient conscients qu'Aron n'était pas relativiste<sup>6</sup>. Le problème fondamental était de définir clairement ce qu'était la philosophie aronienne de l'histoire si on ne la considérait pas comme relativiste. L'exercice peut sembler assez banal dit ainsi, mais il ne l'est pas du tout lorsque l'on prend en compte le style aronien centré sur l'invalidation des thèses existantes. La plupart des livres de Raymond Aron établissaient que d'autres auteurs avaient tort plus qu'ils n'énonçaient une thèse nouvelle ou explicite. C'était, en tout cas, une tendance évidente dans ses œuvres de jeunesse, en particulier dans *Introduction à la philosophie de l'histoire*.

L'interprétation qu'ont Gianluca Maspoli et Stephen Launey<sup>7</sup> de la pensée aronienne en philosophie de l'histoire vise donc très juste: «Le but d'Aron est de montrer que les limites de la connaissance ne mènent pas forcément à une philosophie relativiste»<sup>8</sup>. Il reprend donc plusieurs éléments de la pensée relativiste pour s'attaquer aux positivistes, aux méthodistes et à certaines branches du postmodernisme sans pour autant adhérer à l'ensemble de la théorie. Nous soutiendrons donc que la critique simultanée de toutes ces écoles suppose un alignement tacite et éclectique sur la phénoménologie, probablement né d'un amour juvénile pour Kant et Husserl. Ce positionnement épistémologique semble avoir été concilié à plusieurs notions wébériennes sur le plan ontologique pour générer une philosophie de l'histoire propre à Raymond Aron: la *phénoménologie wébérienne*.

---

<sup>6</sup> Bryan-Paul Frost, «Resurrecting a Neglected Theorist : The Philosophical Foundations of Raymond Aron's Theory», *Review of International Studies*, pp. 143-166.

<sup>7</sup> Stephen Launey, «From Philosophy of History to the Theory of International Relations», *Political Reason in the Age of Ideology*, Transaction Publishers, New-Jersey, États-Unis, 2007, p. 197.

<sup>8</sup> Gianluca Maspoli, *Raymond Aron et les relations internationales: Entre réalisme et herméneutique*, Thèse de doctorat de l'Université de Genève, 2005, p. 44.

## CHAPITRE I

### LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE RAYMOND ARON

#### 1.1 – Le spectateur engagé

Raymond Aron a consacré plusieurs années de sa vie à expliquer, non sans éloquence, un principe qu'il a emprunté à l'école allemande et qui pourrait finalement paraître assez simple, c'est-à-dire que l'historien est à la fois sujet et objet de l'histoire: il l'écrit à partir d'un point temporel donné qui influe sur sa compréhension des événements passés. En toute cohérence avec la vision qu'il avait de la connaissance historique, Aron était avant tout conscient d'être un homme de son temps. C'est en tout cas ce qu'avancent Richard Hower et Helen Weaver dans l'introduction de *Main Currents of Sociological Thought*: «In an important sense, Aron was a man of his time but not a product of the opinions that prevailed in the intellectual circles of his time»<sup>1</sup>. Bref, il n'est donc pas possible de bien comprendre les idées de l'intellectuel français sans faire référence à son parcours personnel, sujet que nous traiterons dans les prochaines pages. En raison du format que doit prendre cet essai, nous nous limiterons surtout à la période de l'entre-deux-guerres, durant laquelle sa pensée en matière de philosophie de l'histoire prendra forme.

Bien qu'il ait prétendu avoir «perdu des années à n'apprendre presque rien»<sup>2</sup> lorsqu'il était à l'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE<sup>3</sup>, il semble certain que la formation qu'il y reçut eut un impact déterminant sur sa carrière intellectuelle. Il y est notamment entouré d'une brochette d'étudiants qui allaient tous devenir célèbres, notamment: Sartre, Lagache, Nizan, Lacombe, Lanier, Weulersse, Heurgon et Mauss.<sup>4</sup> C'est aussi là qu'il développe «l'amour des classiques» puisque les cours y sont surtout centrés sur «la lecture de grands philosophes»<sup>5</sup>. À

---

<sup>1</sup> Raymond Aron, *Main Currents of Sociological Thought*, trad. Richard Howard et Helen Weaver Transaction Publishers, New-Jersey, États-Unis, p. xviii.

<sup>2</sup> Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, Éditions Julliard, Paris, France, 1981, p. 27.

<sup>3</sup> Aron y étudia de 1924 à 1928.

<sup>4</sup> Aron, *Mémoires*, pp. 28-29.

<sup>5</sup> Aron, *Le spectateur engagé*, p. 27.

travers les œuvres d'Aron, on retrace facilement les auteurs qu'il lut à l'ENS, notamment Platon et Aristote.

À l'extérieur des cours, ses camarades de classe se réclament d'idées pour le moins contrastées. Comme il le souligne dans *Le spectateur engagé*, certains sont encore très catholiques et conservateurs, alors que l'immense majorité des élèves sont séduits «par la gauche»<sup>6</sup>. Vraisemblablement, c'est là qu'Aron approfondit sa connaissance de Marx, cet auteur qu'il ne cessera jamais de défendre et de critiquer. À l'époque, il refuse toujours de lui attribuer «une explication déterministe de l'histoire totale»<sup>7</sup>. Ce sont aussi les années durant lesquelles Aron adhère au parti socialiste, comme il le dira plus tard, «pour faire quelque chose pour le peuple»<sup>8</sup>.

Néanmoins, c'est la rencontre d'Aron avec son enseignant, Léon Brunschvicg, qui devait se révéler cruciale pour son œuvre à venir. Il note dans *Leçons sur l'histoire*: «En fait, j'avais été formé, en France, dans la tradition néo-kantienne. Le seul professeur qui m'avait quelque peu influencé était Léon Brunschvicg, et je ne suis jamais sorti tout à fait de l'univers kantien»<sup>9</sup>. Cet univers l'intrigue à un point tel qu'Aron décide d'en faire son sujet de thèse en vue de l'obtention de son agrégation en philosophie<sup>10</sup>. Il est donc certain qu'Aron consacra d'innombrables heures à l'étude de Kant durant cette période. Au cours de ce qu'il appelait son «année kantienne»<sup>11</sup>, il pouvait en effet lire certaines œuvres comme *Critique de la Raison pure* ou *Religion dans les limites de la simple raison* de huit à dix heures par jour.

Bien qu'Aron se soit intéressé à Kant d'une façon relativement autonome, il intégrera aussi, au moins partiellement, la vision qu'en avait Brunschvicg. Concernant l'enseignement qu'il reçut de son maître, Aron résume: «je dirais que son interprétation du kantisme tendait à

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>7</sup> Aron, *Mémoires*, p. 54.

<sup>8</sup> Aron, *Le spectateur engagé*, p. 162.

<sup>9</sup> Aron, *Leçons sur l'histoire*, p. 29.

<sup>10</sup> Fait à la fois cocasse et malheureux: Aron souligne dans ses mémoires qu'il avait prêté le seul exemplaire de sa thèse à Sartre et Nizan, que ces derniers perdirent.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.39.

ramener la philosophie à une théorie de la connaissance»<sup>12</sup>. La philosophie brunshvicgienne avait tendance à nier la métaphysique<sup>13</sup> en proclamant que «la science ne laisse pas à la philosophie d'objet propre en dehors de la science elle-même»<sup>14</sup>. Nous tiendrons donc pour acquis qu'Aron héritera définitivement de *l'intérêt brunshvicgien pour la théorie de la connaissance*, mais qu'il entretiendra un rapport beaucoup plus ambigu avec les idées métaphysiques. Sur ce dernier point, l'auteur français précisa bien dans ses mémoires qu'il avait le sentiment que le système brunshvicgien l'entraînait dans une «quasi-impasse»<sup>15</sup>.

Puis, vinrent 1928 et le départ de l'ENS. À cette époque Aron était encore un jeune homme dans la vingtaine qui préférerait de loin ses tournois de tennis l'été à ses livres l'automne dans lesquels il avait l'impression de «gaspiller sa vie»<sup>16</sup>... Ce jeune homme-là préférerait encore devenir enseignant de philosophie dans un lycée et éviter les tracasseries<sup>17</sup>. Il étudiait naturellement la possibilité de poursuivre au doctorat, mais il ignorait la thèse qu'il devait choisir<sup>18</sup>. Rejetant une fois pour toutes le positivisme brunshvicgien, Aron décida donc de s'attaquer à «une problématique, quasi kantienne: jusqu'à quel point puis-je connaître objectivement l'Histoire [...] et mon temps?»<sup>19</sup>

Aron entra donc à l'université de Cologne avec ce sujet en tête, mais aussi en considérant que la philosophie de l'Histoire marxiste le tentait et le rebutait «tout à la fois.»<sup>20</sup> Et c'est entre 1930 et 1938 qu'il commence à lire ces auteurs qui vont être au centre de l'Introduction: délaissant les Anciens, les Lumières et Marx, ses lectures vont maintenant osciller entre l'école phénoménologique et herméneutique d'Husserl et Heidegger et l'école néokantienne de Simmel, Rickert, Dilthey et Weber<sup>21</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Aron, *Le spectateur engagé*, p. 38.



À mesure qu'il se familiarise avec ces auteurs, Aron assiste aussi à «l'agonie de la République de Weimar.»<sup>22</sup> Il écoute régulièrement les discours de Goebbels et Hitler<sup>23</sup> entre 1930 et 1933 et pressent de plus en plus l'horreur à venir<sup>24</sup>. Comme le note Allan Bloom, le sujet le captivera pour le reste de sa vie: «Hitler remained the obsessive puzzle of his life. How was it possible? He expressed his wonder about this to me again in our very last meeting»<sup>25</sup>. La combinaison de ces événements exceptionnels avec la lecture de Weber déclenche une sorte de déclic chez Aron. Comme il le mentionne dans *Le spectateur engagé*, devant la montée du fascisme en Allemagne, il se voyait toujours comme «un observateur un peu abstrait et philosophique»<sup>26</sup>. C'est peut-être durant cette période que Raymond Aron comprit que l'isolement savant engendrait parfois un problème éthique encore plus grave que le manque d'objectivité. Après la Guerre, on lui demanda plusieurs fois: «Pourquoi n'avez-vous rien écrit [pour dénoncer le nazisme]»<sup>27</sup>? Ce sont des mots qui durent résonner indéfiniment dans son esprit et qui lui firent probablement comprendre que le savoir vient de facto avec des responsabilités politiques et sociales<sup>28</sup>.

Au-delà du racisme institutionnalisé, de l'intolérance, du mépris de la dignité humaine ou de l'esprit belliqueux, le nazisme permettait à Aron de comprendre une nouvelle forme de gouvernement. À Cologne, il a la chance ou le malheur de voir les débuts de l'État totalitaire allemand avec, notamment, l'apparition des premiers camps de concentration. À la lecture des néokantiens allemands s'ajoutent progressivement des auteurs comme Pareto et Halévy. Les articles qu'Aron commence à rédiger montrent une transformation de ses préférences politiques et de ses intérêts intellectuels:

Fascisme et communisme suppriment également toute liberté. Liberté politique: les plébiscites ne représentent que le symbole dérisoire de la délégation par le peuple de sa

---

<sup>22</sup> Aron, *Mémoires*, p. 72.

<sup>23</sup> Aron, *Le spectateur engagé*, pp.30-31.

<sup>24</sup> Aron, *Mémoires*, p. 151.

<sup>25</sup> Bloom, *Giants and Dwarfs*, p. 266.

<sup>26</sup> Aron, *Le spectateur engagé*, p. 32.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>28</sup> Il faut mentionner ici qu'Aron a néanmoins rédigé quelques articles dans *Nouvelles perspectives allemandes*, mais que ceux-ci ne jouirent pas d'une tribune qui lui aurait permis d'alerter l'opinion publique. Du reste, comme il le mentionne lui-même dans *Le spectateur engagé*, il continuera de consacrer beaucoup plus de temps à l'*Introduction*...

souveraineté à des maîtres absolus. Liberté personnelle: contre les excès de pouvoir, ni le citoyen allemand, ni le citoyen italien, ni le citoyen russe ne disposent d'aucuns recours; le fonctionnaire ou le membre du parti communiste, le führer local, le secrétaire du fascio sont esclaves de leurs supérieurs, mais redoutables aux particuliers. Liberté intellectuelle, liberté de presse, de parole, liberté scientifique, toutes les libertés ont disparu. Si dans la pratique démocratique anglaise, l'opposition, selon un mot admirable, est un service public, dans les États totalitaires, l'opposition est un crime.<sup>29</sup>

L'*Introduction*, sa thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne le 26 mars 1938, qui, au départ, ne devait constituer qu'une simple critique du système brunshvicgien, finissait par avoir une portée politique concrète. L'étude de la philosophie critique servirait aussi à remettre la philosophie de l'histoire marxiste en question et à montrer que la voie du totalitarisme n'était pas la seule ouverte à l'humanité. Dans *Leçons sur l'histoire*, Aron affirme: «Ma réflexion sur le marxisme se situait à deux niveaux: transcendantal, en réfléchissant sur ce que l'on peut savoir et ce que l'on doit faire, et, d'autre part, au niveau de la discussion des théories ou des analyses explicites de Marx lui-même.»<sup>30</sup>

L'essentiel de cette réflexion «transcendantale» sur le marxisme était donc contenue dans l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* et dans *La philosophie critique de l'histoire* et se superposait, en quelque sorte, à un intérêt antérieur d'ordre épistémologique. Même si on retrouve des traces de cette réflexion sur la conception marxiste de l'histoire dans l'analyse qu'Aron fera plus tard de la société soviétique ou des régimes communistes en général, il ne consacra aucun autre livre à cette question. Il note: «[d]epuis lors, j'ai continué à discuter les aspects concrets du marxisme, les interprétations de la société moderne, et j'ai laissé de côté à demi le problème transcendantal des limites de la connaissance ou des conditions de l'action dans l'histoire»<sup>31</sup>. Aron allait donc préférer la pensée politique aux abstractions philosophiques pour le reste de sa vie. Journaliste du *Figaro*, des *Temps Modernes*, de *L'Express* et de *La France Libre* jusqu'en 1983, jamais plus ce grand universitaire n'allait se réfugier dans sa tour d'ivoire. Le spectateur allait être engagé jusqu'à la fin de sa vie non parce que c'était une fatalité épistémologique, mais bien parce que les circonstances l'exigeaient.

---

<sup>29</sup> Aron, *Mémoires*, p. 153.

<sup>30</sup> Aron, *Leçons sur l'histoire*, p. 28.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 31.

## 1.2 – L'influence épistémologique de Weber

Comme nous avons commencé à le dire, on peut identifier quatre groupes d'auteurs principaux avec lesquels Raymond Aron interagit pour réfléchir la connaissance historique (relativistes, phénoménologues, positivistes/méthodistes, et Max Weber). Également, nous avons affirmé que l'influence wébérienne qui s'insère dans sa philosophie phénoménologique était essentiellement ontologique. Pourtant, Weber a aussi contribué à la réflexion plus épistémologique d'Aron. Même si le sociologue allemand n'a jamais embrassé lui-même la philosophie phénoménologique, certaines de ses idées sur la connaissance sociologique ou historique ont été reprises par Aron, même si ce dernier considérait le système wébérien incomplet<sup>32</sup>. En fait, si Aron nous dit que «[c]'est chez Max Weber»<sup>33</sup> qu'il a trouvé ce qu'il cherchait, c'est surtout qu'il aimait sa façon d'aborder le problème de la connaissance historique ainsi que son approche méthodologique.

Tout d'abord, commençons donc par dire que la démarche wébérienne est essentiellement pluridisciplinaire ou «historico-sociologique»<sup>34</sup>. Loin de vouloir délimiter un champ particulier ou autonome à la sociologie comme le fit Durkheim, Weber la voit plutôt comme complémentaire à des disciplines comme l'économie et, en particulier, l'histoire. Pour Durkheim, chaque discipline avait une vocation propre qui la rendait incompatible avec les autres. L'histoire expliquait le singulier, la sociologie les régularités propres à des événements différents. Or, Weber était plutôt d'avis qu'il fallait faire fusionner les disciplines pour optimiser la compréhensibilité.

Raymond Aron s'intéresse donc à une question en particulier que se pose Weber: «à quelles conditions, dans quelles limites, un jugement fondé sur la compréhension peut-il être dit valable pour tous, c'est-à-dire vrai»<sup>35</sup>? Puisque l'on ne peut pas recréer le passé, que tous

<sup>32</sup> Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, France, 1969, p. 265.

<sup>33</sup> Aron, *Le spectateur engagé*, p. 38.

<sup>34</sup> Maspoli, *Raymond Aron et les relations internationales: Entre réalisme et herméneutique* p. 7.

<sup>35</sup> Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, p. 265.

les individus n'adhèrent pas aux mêmes valeurs<sup>36</sup> et que le choix d'un sujet est, en lui-même, subjectif<sup>37</sup>, il semble qu'il y ait toujours une multiplicité d'interprétations possibles<sup>38</sup>. La réponse wébérienne confirme la plupart de ces arguments que nous approfondirons dans la section réservée au relativisme. En fait, l'auteur allemand nous dit qu'il ne peut pas y avoir de synthèse disciplinaire, de consensus global sur l'ensemble de l'histoire (sur le tout comme sur ses parties), ce qui ne veut pas dire qu'il ne peut pas y avoir accord sur certains faits spécifiques. À cet effet, Aron note: «Nous prendrons, pour point de départ, l'idée, souvent indiquée par Max Weber, de l'union indispensable de la causalité et de la compréhension»<sup>39</sup>. Si la compréhension commence avec le principe de causalité, c'est donc à partir de ce principe que doit être expliqué la vérité historique ou le fait historique reconnu universellement. À mesure que la société se rationalise sur le plan politique et économique<sup>40</sup>, il devient de plus en plus facile pour le chercheur de trouver des causes «positives»<sup>41</sup> reconnues comme vraies par tous grâce à la «raison»<sup>42</sup>. Du reste, puisque les sociétés se rationalisent, le choc des interprétations, ou le «rapport aux valeurs»<sup>43</sup>, se volatilise du fait d'une adhésion de plus en plus généralisée aux valeurs des sociétés industrielles. Le consensus sur de nombreux événements passés ne sera donc jamais possible, mais, si la tendance de la rationalisation se maintient, il y aura un consensus sur une proportion toujours plus grande de faits dans l'avenir, parce qu'il y aura consensus sur le rapport cause-effet.

Ensuite, on peut aussi voir que la tendance aronienne à l'induction, c'est-à-dire à expliquer le général à partir du particulier plutôt que l'inverse, pourrait découler de cette conception wébérienne de la discipline historique. Aron affirme: «[l]a totalité sociale doit avoir toutes ses causes en elle-même. L'évolution historique, dans son ensemble, doit s'expliquer par un facteur primaire. Alors que, en fait, la science surtout causale commence par l'analyse, c'est-à-dire la décomposition des tous en éléments dont ensuite on cherche à

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>39</sup> Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 337.

<sup>40</sup> Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, p. 263.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 221. (Voir la notion de neutralité axiologique.)

établir la solidarité.»<sup>44</sup> L'idée est d'un intérêt certain, puisque c'est sur elle que repose la réticence d'Aron à se lancer dans un récit total ou métaphysique de l'histoire, ce qui laisse croire à certains analystes comme Anderson que l'auteur français aurait nécessairement été opposé à Fukuyama. Pourtant, Aron mentionne bien: «[l]a critique qui nie la métaphysique est une métaphysique; si elle doit être vraie encore faudrait-il reconnaître qu'il y a place, en dehors de la science positive, pour des vérités»<sup>45</sup>. L'induction aronienne conçoit donc des vérités de nature «non wébériennes» qui seraient vraies en dehors du consensus positiviste, mais qui ne pourraient jamais être confirmées par lui.

Pour terminer cette partie sur l'influence wébérienne, nous bouclerons la boucle du système wébérien avec le concept du *libéralisme méthodologique* ou de l'«acte libre»<sup>46</sup>. Comme cela a été dit précédemment, Aron et Weber essaient de se pencher sur le savoir historique en réfléchissant sur la dichotomie entre totalité et parties. Une analyse similaire doit avoir cours sur le déterminisme causal, c'est-à-dire sur le rapport entre l'agent (ou l'acteur) et la structure. Or, il semble qu'aucun des deux auteurs ne réussit à établir que l'un ou l'autre de ces concepts joue un rôle plus important que l'autre. En fait, Aron va plutôt se positionner par rapport à des auteurs de son temps qui ont des positions plus tranchées sur cette question. Il note: «[i]l est assez ironique de constater que si l'individualisme de Hayek ou de Popper a pour ennemi central le marxisme, Sartre de son côté veut fonder le marxisme non seulement sur un individualisme méthodologique, mais aussi sur un individualisme ontologique radical»<sup>47</sup>. Aron rejettera donc à la fois cet individualisme méthodologique anglo-saxon, évidemment très positiviste, et l'individualisme «existentiel» ou «jusqu'aboutiste» de Jean-Paul Sartre pour en arriver à une position intermédiaire qui est finalement celle de Weber. L'auteur français note: «l'histoire est faite d'actions individuelles, mais l'histoire globale ne résulte pas nécessairement des intentions des acteurs, sauf dans un petit nombre de cas de décisions individuelles, ne sont jamais l'explication scientifique des faits

---

<sup>44</sup> Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 252.

<sup>45</sup> Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, p. 264.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>47</sup> Aron, *Leçons sur l'histoire*, p. 270.

sociaux»<sup>48</sup>. Il ajoute: «[i]l me paraît évident qu'à chaque époque aucun individu n'est entièrement libre de ce qu'il peut faire ou ne pas faire»<sup>49</sup>. Cette invalidation du déterminisme historique par l'action individuelle rationnelle ou par le libéralisme absolu ne signifie pas qu'Aron se tourne ipso facto vers le structuralisme. En fait, il veut plutôt montrer que la liberté humaine a une limite définie par les circonstances politiques, économiques et sociales. Et, c'est ici que le libéralisme méthodologique wébérien, une sorte d'intermédiaire entre structuralisme et existentialisme, entre en ligne de compte. Aron note: «[c]omme l'indiquait Max Weber, le type de l'acte libre, c'est l'acte raisonnable»<sup>50</sup>. Autrement dit, l'individu libre doit s'adapter et choisir en fonction de circonstances qu'il ne contrôle pas, mais sur lesquelles il aura nécessairement un impact. Le recours à ce cadre d'analyse ne compromettrait «ni la prévision, ni l'explication»<sup>51</sup>, en dépit du «décalage entre les buts des acteurs et les suites de leurs actes»<sup>52</sup>. En fait, le concept servirait précisément à mettre en évidence que les individus sont maîtres d'un destin qu'ils ne contrôlent pas, acteurs d'une longue trame historique qui aurait un sens perpétuellement indéterminé.

### 1.3 – Aron et les relativismes

Nous avons mentionné, au point 1.1, que Raymond Aron a découvert certains auteurs néokantiens, dont Max Weber, à l'UNIVERSITÉ DE COLOGNE au début des années 1930. À l'époque, Aron souhaitait remettre le système brunshvicgien en question et ces auteurs abordaient la question de la connaissance historique d'un angle radicalement différent. En effet, les néokantiens de tendance relativiste comme Rickert, Dilthey et Simmel, qui furent au centre de la réflexion aronienne sur l'histoire, postulaient que l'objectivité n'existait tout simplement pas. Dans cette section, nous essaierons de montrer que, bien qu'il eut compris parfaitement ce qu'était le relativisme et qu'il l'eut exploité dans sa critique d'autres thèses, Raymond Aron n'adhérait pas pour autant à cette école.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 273. (Peut-être cette citation manque-t-elle de clarté? *Leçons sur l'histoire* est un recueil de cours qu'il a donné au Collège de France. En d'autres termes, tout ce qui est inscrit dans le livre a été exprimé oralement, ce qui explique la structure boiteuse de la phrase. Elle recèle néanmoins un contenu dont on ne peut se passer ici.)

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>50</sup> Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 321.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 323.

Aron résume: «Qu'il s'agisse de Meinecke ou de Troeltsch, l'historisme (*Historismus*) renvoie à une conception humaine selon laquelle le devenir humain se définit par la diversité fondamentale des époques et des sociétés, donc par la pluralité des valeurs caractéristiques de chaque société ou de chaque époque. L'une des conséquences de cette interprétation du pluralisme serait un relativisme des valeurs, par opposition à la conception des Lumières selon laquelle il y aurait des valeurs universelles de l'humanité, liées au triomphe de la raison»<sup>53</sup>. Contrairement à Weber, ces auteurs n'étaient donc pas d'avis qu'il était possible d'établir des propositions tenues universellement comme vraies et refusaient de concevoir un certain évolutionnisme ou progressisme historique. Raymond Aron ne manqua pas de remarquer que ce pessimisme n'était pas sans lien avec les circonstances historiques au cours desquelles il émergea: «[l']évolutionnisme est devenu historisme le jour où les deux valeurs sur lesquelles se fondait la confiance du XIXe siècle, la science positive et la démocratie, c'est-à-dire au fond le rationalisme, ont perdu leur prestige et leur autorité.»<sup>54</sup> Puis, il ajoute: «L'irrationalisme, a entraîné le pessimisme: L'histoire n'a pas de but, puisque l'homme n'a pas de destination et que, toujours semblable à lui-même, il crée vainement des œuvres éphémères. Cette argumentation, à son tour, exprime une attitude et une situation».<sup>55</sup>

On peut donc voir assez clairement ici qu'Aron analyse le relativisme plus qu'il n'y adhère lui-même. Le rejet du système brunsvicgien ne convainquit pas Aron, en contrepartie, des mérites du relativisme. Ultimement, l'auteur français reprochait à ces thèses de devenir assez comparables aux philosophies totalisantes ou téléologiques qu'elles essaient de critiquer: «L'historisme se définit essentiellement par la substitution du mythe du devenir au mythe du progrès. Même résignation au destin anonyme, mais au lieu de l'optimisme assuré que l'avenir vaudra mieux que le présent, une sorte de pessimisme ou d'agnosticisme»<sup>56</sup>. Ainsi, qu'il soit question d'une marche inéluctable vers le socialisme universel ou de l'absurdité perpétuelle de l'histoire, cette résignation au néant ou à l'absolu dépossède, en quelque sorte, l'individu de sa liberté naturelle. Évidemment, cela est contraire

---

<sup>53</sup> Aron, *Leçons sur l'histoire*, p. 14.

<sup>54</sup> Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 367.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 377.

au système du libéralisme méthodologique, qu'Aron emprunte partiellement à Weber, et qui présuppose que l'individu isolé peut, jusqu'à un certain point, travailler à la transformation des structures dans lesquelles il s'insère. Et c'est à travers cette «co-constitution» perpétuelle entre l'agent et la structure que s'expriment le non-téléologisme et le non-relativisme aronien. Le mouvement est non téléologique parce que l'interaction des acteurs (partiellement libres) avec les ensembles dans lesquels ils s'insèrent ne saurait être fixée une fois pour toutes. Cependant, il n'est pas dit que la somme de ces actions humaines soit complètement incohérente, puisque les Hommes ne savent pas l'histoire qu'ils font... C'est en cela que l'explication sociologique ne saurait être exclusivement intentionnelle. On peut déceler des régularités globales dans l'écart qui subsiste entre l'objectif d'un acteur et l'effet des gestes qu'il posera. C'est en cela qu'on peut remarquer des tendances historiques cohérentes qui n'auront jamais de fin en tant que telle, mais qui revêtiront malgré tout un caractère évolutif non relatif.

Bref, même si l'auteur français n'est pas spontanément attiré vers les philosophies universelles de l'histoire qui sont critiquées par les théories relativistes néokantiennes, il ne semble absolument pas convaincu par ces dernières. «En effet, Aron arrive à la conclusion qu'aucun des auteurs [néokantiens] étudiés n'a réussi à fournir une réponse définitive quant au fondement de la science historique et au problème du relativisme»<sup>57</sup>. C'est pour cette raison que sa propre philosophie partage un programme de recherche similaire à celui des néokantiens (les limites de la connaissance objective), mais qu'il se distancie grandement de leurs conclusions (absence de progrès ou de changement, aucune nuance dans la qualité des interprétations historiques, etc.). En cela, Aron emprunte donc davantage aux approches wébérienne, herméneutique et phénoménologique.

#### 1.4 – Aron et les approches herméneutique et phénoménologique

En dehors des positivistes, des «méthodistes» de l'École des Annales (Bloch, Febvre, Seignobos, Braudel, etc.)<sup>58</sup> et des historicistes que nous venons de présenter, un dernier

<sup>57</sup> Maspoli, *Raymond Aron et les relations internationales: Entre réalisme et herméneutique*, p. 18.

<sup>58</sup> Aron, *Leçons sur l'histoire*, pp. 33 à 40.



groupe s'est penché sur la question de la connaissance historique, soit le courant postmoderniste. Celui-ci était composé d'intellectuels encore très étudiés aujourd'hui comme Jacques Derrida, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Michel Foucault ou Gilles Deleuze. On pourrait aussi ajouter que Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre et Louis Althusser ont procédé à une «marxisation» de ce mouvement qui était d'abord essentiellement poststructuraliste. L'ensemble de ces auteurs entretint un lien plus qu'ambigu avec la tradition rationaliste des Lumières, étant à certains moments des héritiers évidents de Kant et Hegel, et critiquant ceux-ci avec véhémence à d'autres moments. Dans cette section nous verrons donc que Raymond Aron a effectivement repris plusieurs notions phénoménologiques et herméneutiques pour créer sa propre philosophie de l'histoire.

L'approche herméneutique aborde la question de la connaissance historique d'une façon très similaire à celle des relativistes. Aron note: «[l]'herméneutique se rattache donc à l'historisme en ceci que nous ne connaissons ou ne comprenons en dernière analyse le passé ou les univers spirituels que par le travail d'interprétation»<sup>59</sup>. Ainsi, la philosophie de l'histoire aronienne commence avec la reconnaissance de la variation importante qui peut subsister entre le passé tel qu'il a véritablement été et la représentation que s'en font les générations présentes. Dans *Leçons sur l'histoire*, Aron ajoute que «le passé que nous cherchons à reconstruire ou à ranimer n'existe pour nous que par les traces qu'il a laissées»<sup>60</sup>. Puisque l'on n'a jamais accès à toutes les pièces du puzzle historique, le problème de la connaissance historique dépasse donc la simple subjectivité de l'historien. En fin de compte, c'est la nature fragmentaire du passé qui rend le travail historiographique nécessairement normatif et qui différencie l'expérience vécue du récit.

Puisque nous ne pouvons revivre le passé et que les traces qu'il nous lègue sont finalement assez rares, l'histoire ne peut être qu'hypothétique<sup>61</sup>. Le problème de la perspective disparaît en physique parce que nous avons toutes les données d'un problème comme la chute des corps et que ce phénomène se reproduit dans le temps. N'importe quel

---

<sup>59</sup> Aron, *Leçons sur l'histoire*, p. 16.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 44.

observateur sera forcé de reconnaître la validité de la loi, ce qui la rend universelle. Or, le passé ne se reproduit pas et nous n'en conservons qu'une image constamment incomplète. L'historien doit inventer les pièces du puzzle qu'il n'a pas avec l'aide de son expérience présente. La nature strictement interprétative du travail historiographique n'est pas imputable à la nature de l'homme, qui voudra toujours faire triompher les valeurs auxquelles il adhère, mais bien à l'essence de l'objet qu'il étudie. Ainsi, nous sommes forcés d'interpréter les parcelles de passé avec les outils langagiers ou signalétiques du présent constituant notre connaissance personnelle. Autrement dit, nous sommes forcés de regarder le passé avec les lunettes du présent.

Au final, les théories herméneutiques ne jouent toutefois qu'un rôle complémentaire à la phénoménologie dans la philosophie de l'histoire aronienne. L'auteur français note assez clairement dans *Le spectateur engagé* que ses années d'études en Allemagne lui donnèrent «la phénoménologie, c'est-à-dire une certaine manière d'approcher les sciences humaines»<sup>62</sup>. Il mentionne même à quelques reprises qu'il fit découvrir Husserl et Heidegger à Jean-Paul Sartre et que ce dernier en fut bouleversé parce que cette philosophie correspondait à ses besoins<sup>63</sup>.

Dérivée de la pensée hégélienne, la phénoménologie «ne sépare pas la connaissance de la réalité»<sup>64</sup>, elle évite de dissocier le sujet de l'objet historique et elle ne dresse surtout pas de ligne nette entre le passé et le présent. S'inscrivant clairement dans cette mouvance, Aron note: «je pense que la distinction hégélienne, que nous retrouverons par des procédés logiques, est parfaitement justifiée, et cela, pour la raison que je vous ai indiquée: dans le cas de «l'histoire originelle», il y a une parenté en profondeur entre celui qui raconte et celui qui est l'objet du récit, ou entre celui qui comprend et celui qui est l'objet de la compréhension»<sup>65</sup>. En d'autres termes, l'Homme est un animal historique parce qu'il évolue bel et bien dans le temps, mais surtout parce qu'il a conscience de son historicité et qu'il se pense par rapport à elle. Aron résume: «[s]eul l'homme a une histoire parce que son histoire

<sup>62</sup> Aron, *Le spectateur engagé*, p. 38.

<sup>63</sup> Aron, *Mémoires*, pp. 68 et 714.

<sup>64</sup> Maspoli, *Raymond Aron et les relations internationales: Entre réalisme et herméneutique*, p. 16.

<sup>65</sup> Aron, *Leçons sur l'histoire*, p. 140.

fait partie de sa nature, ou mieux, est sa nature»<sup>66</sup>. C'est, en fin de compte, ce qui explique l'interférence dans la relation que l'Homme entretient avec son passé et son futur: «[l]'histoire est dans l'homme comme l'homme est dans l'histoire, il la fait en se faisant, il s'en libère en se voulant un avenir à la lumière duquel il se donne un autre passé»<sup>67</sup>.

En fin de compte, c'est à travers ce rapport à l'histoire que la conscience humaine se transforme dans le temps, ce qui contribue à distancer la phénoménologie du relativisme. Aron ajoute avec beaucoup de justesse que le niveau de conscience historique de l'Homme a déjà été largement inférieur au niveau actuel: «l'histoire de l'homme est le prolongement de l'histoire des espèces, les transformations sociales pren[ant] la suite de l'évolution vitale»<sup>68</sup>. De là, on pourrait donc remarquer un raffinement de plus en plus poussé de la conscience historique collective à mesure que les sociétés humaines se complexifient. La conscience historique devient, en quelque sorte, le moteur de l'évolution humaine. Les sociétés se complexifient parce que les groupes présents reconnaissent l'importance de conserver les méthodes, les idées et les techniques utilisées par des générations antérieures. L'amplitude de la conversation du passé s'accroît logiquement en fonction du degré de complexité de la société qui conserve. Aron confirme donc: «[l]es vivants cherchent, dans la connaissance de la vie écoulée, non pas la seule satisfaction d'un désir de savoir, mais un enrichissement de l'esprit ou d'une leçon»<sup>69</sup>. Il ajoute: «[l]'histoire reste toujours au service de la vie, qu'elle offre des modèles, juge le passé ou situe le moment actuel dans le devenir. L'histoire exprime un dialogue du présent et du passé dans lequel le présent prend et garde l'initiative»<sup>70</sup>. C'est pour cette raison que l'histoire se renouvelle à mesure que les questions que les sociétés présentes lui adressent changent. Ainsi, on commence à voir comment la phénoménologie, étude de «la connaissance que l'homme, dans l'histoire, acquiert de lui-même et de l'évolution»<sup>71</sup>, s'arrime avec la rationalisation wébérienne du monde. Il y a une augmentation toujours plus étendue de la quantité de savoir historique, mais ce savoir n'est jamais fixé une

<sup>66</sup> Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 44.

<sup>67</sup> Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, p. 211.

<sup>68</sup> Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 39.

<sup>69</sup> Aron, *Dimensions de la conscience historique*, p. 8.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>71</sup> Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 54.

fois pour toutes, surtout lorsqu'il est question des périodes où la rationalisation du monde est moins poussée.

Bref, la philosophie de l'histoire aronienne n'a pas véritablement de synthèse ou de fin de l'histoire et elle n'est soumise à aucune mécanique macrohistorique similaire à la lutte des classes chez Marx<sup>72</sup> ou aux conditions géographiques d'existence chez Diamond<sup>73</sup>. Sa phénoménologie ne conçoit donc pas de déterminisme qui soit étranger à l'Homme lui-même ainsi qu'à sa liberté. «Une telle interprétation a le mérite de restituer aux personnes et aux événements leur efficacité, de montrer que le cours de l'histoire n'est pas déterminé à l'avance et que les hommes d'action peuvent en infléchir le cours»<sup>74</sup>. Ainsi, l'explication du mouvement historique qu'elle offre substitue «à l'intelligibilité immédiate du fait parcellaire une intelligibilité autre, plus incertaine, à la fois supérieure aux individus et immanente à leur groupement, inconnue de la conscience individuelle et peut-être liée à l'esprit humain»<sup>75</sup>. Une telle histoire universelle n'aurait donc pas besoin d'avoir recours à des constructions téléologiques puisqu'elle est centrée sur la transformation indéfinie de la conscience.

Vue ainsi, la phénoménologie se marie encore assez bien avec la pensée wébérienne. D'un côté, comme cette «théorie de l'histoire se confond avec une théorie de l'homme»<sup>76</sup>, la phénoménologie n'empêche pas une analyse micro-événementielle de type wébérienne qui demeurerait cohérente avec l'évolution globale de la conscience humaine. Ultimement, la phénoménologie et la sociologie wébérienne tendent donc vers des conclusions similaires en niant que l'histoire soit dépourvue de sens, mais en s'abstenant d'énoncer une «fin» ou une synthèse à l'avance.

---

<sup>72</sup> Karl Marx, *Le manifeste du Parti communiste*, LGF, 1973, Paris, France, 110 p.

<sup>73</sup> Jared Diamond, *De l'inégalité parmi les sociétés*, Éditions Gallimard, Paris, France, 2000, 484 p.

<sup>74</sup> Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Éditions Gallimard, Paris, France, 1967, p. 516.

<sup>75</sup> Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 323.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 333.

### 1.5 – Le désenchantement du monde?

À travers cet ensemble assez chaotique de concepts et de réflexions on finit par reconnaître une philosophie de l'histoire autonome et cohérente se dessiner. Même si Aron n'a utilisé l'expression que quelques fois, il semble effectivement possible de mieux comprendre sa pensée à partir de la notion de «phénoménologie wébérienne»<sup>77</sup>. L'idée apparaît comme strictement aronienne, l'auteur français reprochant justement à Weber de ne pas avoir tenu compte des idées d'Husserl dans sa préface d'une des premières éditions françaises du livre *Le savant et le politique*: «[l]a phénoménologie de Husserl, qu'il a connue, mais peu utilisée, lui aurait, me semble-t-il, fourni l'outil philosophique qu'il cherchait»<sup>78</sup>.

Dans les dernières sections, nous avons surtout cherché à montrer en quoi la philosophie aronienne de l'histoire était phénoménologique. Dans les prochaines pages, nous nous intéresserons plutôt à certains concepts wébériens comme le «désenchantement du monde»<sup>79</sup> et la rationalisation. Ceux-ci constituent la base ontologique de la philosophie de l'histoire aronienne et permettent d'établir une théorie complète. Si on dit d'un côté qu'il n'y a d'histoire que par et pour une conscience, il faut expliquer comment cette conscience se transforme concrètement dans le temps. Pour Aron, une partie de la réponse se trouve dans les lois qui expliquent le développement de la société industrielle.

Pour Aron, le désenchantement du monde est le phénomène qui «singularise l'univers dans lequel nous vivons»<sup>80</sup>, c'est-à-dire qu'il constitue le trait distinctif de l'époque actuelle lorsqu'on la compare avec celles qui l'ont précédé. C'est lui qui influe le plus sur notre rapport à l'histoire et qui est responsable d'importantes transformations dans la conscience humaine au XX<sup>e</sup> siècle. C'est bien connu, le système de Max Weber repose sur des catégories d'idéaux types (types de dominations, types d'actions sociales, etc.) qui permettent de mieux comprendre la réalité. Et c'est à partir d'elles qu'on peut mieux comprendre certains

<sup>77</sup> Raymond Aron, «Préface» cité dans Max Weber, *Le savant et le politique*, Union Générale d'Éditions, Paris, France, 1963, p. 53.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>79</sup> Aron, «Préface», p. 18.

<sup>80</sup> Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 563.

phénomènes comme le désenchantement du monde. Dans le cas qui nous intéresse, nous retiendrons particulièrement les quatre types d'actions sociales: l'acte traditionnel, l'acte rationnel relatif à la finalité, l'acte affectif et l'acte rationnel relatif aux valeurs.

En ce qui concerne l'acte traditionnel, on peut remarquer qu'elle désigne également une forme de domination dans la pensée webérienne. Ce n'est pas un hasard puisque l'ensemble des catégories typologiques de Weber ont des liens entre elles et que les formes de domination s'expliquent surtout en fonction d'une action, l'obéissance. Si la religion est «la forme initiale et profonde de la tradition»<sup>81</sup> selon Weber, on peut donc dire que l'acte traditionnel a une résonance qui est elle aussi de nature essentiellement religieuse. Quoi qu'il fasse, quelles que soient les circonstances auxquelles il est confronté, l'individu n'aura tendance qu'à voir l'œuvre de Dieu et à accepter passivement son sort. La transmission ou le maintien des croyances et des rites d'une génération à une autre, permis par les institutions politiques et sociales, justifient l'emploi du terme traditionnel pour désigner ce type d'action.

Au contraire, nous pourrions dire que les deux types d'action rationnelle ont en commun d'avoir une dimension plus révolutionnaire. Désormais, l'individu ne prend plus le sacré ou le mystique comme rapport à la réalité. Le fait que ses parents se soient comportés d'une façon X avant lui ne le convainc plus d'adopter ce même comportement. Ultimement, les deux types d'actions rationnelles deviennent deux avenues pour rompre avec l'ordre traditionnel. Dans le cas d'un acte rationnel en vertu d'un but ou de valeurs, l'individu poursuit un objectif sans savoir quelles conséquences auront ses actions, faute de précédents ou de données empiriques. C'est ce qui explique qu'historiquement, les masses se comporteront généralement de la sorte dans une période de déclin de l'ordre traditionnel. Le processus de rationalisation n'étant pas encore assez développé, les nouvelles institutions politiques, sociales, académiques ou scientifiques n'étant qu'à leurs premiers balbutiements, les individus sont forcés de prendre d'autres bases à leurs actions dont ils ignoreront la fin parce qu'aucune loi ou aucun précédent n'ont encore été relevés. Bien qu'Aron développe assez peu sur cette question, on peut voir assez facilement la relation entre ce type d'action et

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 559.

la domination charismatique... D'un côté, on ne veut plus supporter l'ordre politique traditionnel et de l'autre on ne peut pas savoir rationnellement quelles décisions politiques prendre. C'est pour cette raison que des chefs en apparence exceptionnels, avec de grands desseins, ont une certaine popularité dans la période de transition de l'ère traditionnelle vers l'ère rationalisée.

Enfin, c'est l'action rationnelle par rapport à une fin qui boucle la boucle du désenchantement sur le plan des types d'action. Aron souligne d'emblée qu'elle «est le type idéal de l'action économique»<sup>82</sup> et qu'elle a tendance à avoir cours dans le cadre d'une domination légale à direction administrative bureaucratique. Évidemment, pour qu'un individu puisse anticiper l'effet qu'auront ses actions, il a besoin de connaître certains précédents en la matière et doit pouvoir évaluer la situation grâce à certaines régularités qui permettent de dégager des lois. Autrement dit, il faut avoir une méthode dite scientifique, qui est elle-même incompatible avec l'action traditionnelle centrée sur un fatalisme d'ordre religieux. Ultimement, il est assez logique que les deux types d'actions opposés (rationnel en vertu de la fin, et traditionnel) reposent sur des prédispositions mentales qui le sont tout autant (acceptation passive de l'ensemble de la réalité d'un côté, recherche active de compréhension de l'autre). Aron mentionne que «[l]a science nous accoutume à ne voir, dans la réalité extérieure, qu'un ensemble de forces aveugles que nous pouvons mettre à notre disposition, mais il ne reste plus rien des mythes et des dieux dont la pensée sauvage peuplait l'univers»<sup>83</sup>. C'est pour ces raisons que l'économie joue un rôle si important dans le processus de désenchantement. C'est à travers elle que l'Homme transforme la nature et l'exploite rationnellement. S'il veut être plus prospère et vivre plus confortablement, il doit découvrir les lois qui lui permettent d'optimiser la productivité. Ultimement, la démystification ou la rationalisation du monde s'accompagnent ou sont le produit d'une «économisation» de la réalité qui contribue à atténuer le rôle de toutes les institutions sociales n'ayant pas de lien avec elle. Cela comprend à la fois les rites et les croyances relatives à l'ordre traditionnel, les valeurs politiques ou les idéologies, qui n'ont aucune justification d'ordre financière. C'est pour cette raison que la domination bureaucratique est le type

---

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 563.

d'autorité qui finit par triompher. Cela symbolise que l'économie finit par avoir préséance sur le politique, alors que la situation inverse avait jusque-là marqué l'histoire humaine. Autrement dit, le désenchantement du monde signifie que le rendement économique optimal tend à devenir l'objectif principal de toutes les sociétés.

Ultimement, toutes ces actions sociales permettent de comprendre comment la «conscience transcendantale»<sup>84</sup>, chère à Husserl, se transforme dans le temps. Autrement dit, le principe de désenchantement du monde précise comment l'humanité passe d'un type de conscience (ou d'action sociale dominante) à un autre. Aron mentionne bien que Weber «était convaincu que le procès de rationalisation et de bureaucratisation se poursuivrait de manière inexorable»<sup>85</sup>. L'auteur français va dans le même sens dès les premières pages de l'*Introduction* où il affirme que «le progrès est inévitablement la loi de l'histoire»<sup>86</sup>. Même si la première moitié du XXe siècle semblait laisser croire que la sagesse de l'humanité ne se développait pas aussi rapidement que les connaissances techniques ou technocratiques, le développement exponentiel de la science étaient irréversibles. Aron note d'ailleurs dès 1967 que «s'il y a en effet quelque chose qui semble caractériser l'histoire de l'humanité, c'est l'augmentation progressive de la connaissance, et, en particulier, de la connaissance scientifique»<sup>87</sup>. Pour appuyer ces dires, il précise: «[d]e tous les chercheurs scientifiques qui ont existé depuis qu'il y a des hommes et qui pensent, 90% sont vivants aujourd'hui. L'accélération de l'histoire est inscrite dans ces statistiques qui illustrent l'accumulation croissante, et qui croît de plus en plus vite, de savoir et de pouvoir, pour reprendre les termes d'Auguste Comte»<sup>88</sup>. Des données empiriques existent donc pour prouver que la thèse wébérienne de la rationalisation était exacte.

Néanmoins, il y avait un certain décalage dans les visions du progrès de Weber et Aron. Contrairement à ce dernier, l'auteur allemand semblait croire que les différentes formes d'action sociales pourraient subsister en dépit du processus de rationalisation. Aron avait

<sup>84</sup> Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 174.

<sup>85</sup> Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 518.

<sup>86</sup> Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 155.

<sup>87</sup> Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 316.

<sup>88</sup> Aron, «L'aube de l'histoire universelle», *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 1792.



plutôt tendance à les voir comme des étapes de développement qui se succédaient. Ce décalage peut sans doute être expliqué par les périodes dans lesquelles chacun de ces auteurs vivra. Weber ne connaîtra jamais l'issue de la guerre civile russe ni la montée du *Führer* dans son propre pays. Il meurt alors que la République de Weimar prend son envol et il ne voit l'Allemagne qui succède à Guillaume II que quelques mois. Aron, lui, eut l'avantage de vivre l'ensemble de ce que Carr appelait la crise de vingt ans, période durant laquelle il devenait plus clair que l'ordre traditionnel jouait un rôle de moins en moins important.

Ultimement, Aron nous explique la première moitié du XXe siècle à la lumière de ce chevauchement entre un ordre traditionnel déliquescant et un ordre rationnel encore très embryonnaire. Loin d'imputer la responsabilité des guerres contemporaines à la compétition d'États colonialistes pour des marchés ou des matières premières, l'auteur français croit plutôt à une dangereuse fusion des valeurs martiales d'aristocraties en déclin avec la capacité industrielle moderne. Sur le Japon, il note effectivement que «c'est une classe imbue d'esprit aristocratique qui accomplit la mutation et tenta de préserver une synthèse des valeurs nationales et des techniques occidentales».<sup>89</sup> Ultimement, le passage du monde traditionnel ne se fit donc pas de la même façon partout. Il y eut chevauchement du traditionnel et du rationnel dans tous les pays, mais celui-ci ne se fait pas nécessairement de la même façon. Aron note bien: «[l]es survivances d'Ancien régime étaient plus fortes en Allemagne et au Japon qu'en Grande-Bretagne ou en France»<sup>90</sup>. D'un côté, l'exemple d'une aristocratie française trop conservatrice pour tendre la main au monde des machines; de l'autre, une aristocratie nipponne qui se résigne sachant trop bien qu'elle dépend de l'indépendance nationale<sup>91</sup>. En fin de compte, c'est pour ces raisons qu'Aron croit que «[l]a guerre de 1914 a surgi à la façon d'une guerre ordinaire [voir ici traditionnelle ou aristocratique] au siècle de l'industrie»<sup>92</sup>.

Du reste, l'effritement de l'ordre traditionnel et son remplacement par un ordre rationnel primitif expliquaient le remplacement des rois par des chefs charismatiques et l'obéissance

<sup>89</sup> Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 1800.

<sup>90</sup> Raymond Aron, *La société industrielle et la guerre*, Librairie Plon, Paris, France, 1959, p. 27.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>92</sup> Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 1796.

des masses à des valeurs en lesquelles elles avaient foi plutôt qu'à des traditions empruntées aux générations précédentes. Autrement dit, la crise de vingt ans reflétait l'émergence d'un ordre rationnel en vertu de buts, premier stade de la société industrielle. Les événements indiquaient qu'un ordre traditionnel pouvait difficilement être remplacé par un ordre rationnel «mature». Aron comprend d'ailleurs très bien la profondeur de la transformation qui aura cours entre l'Allemagne de Guillaume II et le IIIe Reich: «It was not the same Germany that started both wars; the two wars sprang from different causes and were fought for different stakes»<sup>93</sup>. Le chapitre de l'histoire traditionnelle semblait s'achever, mais son spectre hantait encore l'univers qui lui succédait. L'humanité connaissait de nouveaux mythes, les idéologies<sup>94</sup> qui n'avaient plus rien à voir avec Dieu ou Satan, mais qui suscitaient encore passion<sup>95</sup> et dogmatisme<sup>96</sup> chez leurs adhérents. Aron parle notamment du nazisme et du socialisme comme de religions séculières<sup>97</sup> qui élaborent «an ultimate and quasi-sacred goal»<sup>98</sup> and define good and evil in relation to this ideal»<sup>99</sup>. Aux côtés de la fusion des valeurs aristocratiques et industrielles, les idéologies (ou la rationalité par buts et valeurs) permettaient donc d'expliquer les premières décennies XXe siècle: «It would be foolish to underestimate the role played by feelings and ideologies»<sup>100</sup>.

Si le passage difficile de l'ordre traditionnel à l'ordre rationnel pouvait être expliqué en ces termes, l'auteur français croyait donc qu'il devenait possible de «dégager la loi du devenir industriel dans le drame des grandes guerres»<sup>101</sup>. Cette loi du devenir industriel pouvait être résumée ainsi: «The religion of hyper-rationalism»<sup>102</sup> finit toujours par l'emporter sur toutes les autres... À ce titre, Aron note avec beaucoup de justesse que le IIIe Reich devait accorder «as much importance as socialism does to administrative and industrial

<sup>93</sup> Raymond Aron, *The Dawn of Universal History*, Éditions Basic Books, New-York, États-Unis, 2002, p. 156.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>95</sup> Aron, *La société industrielle et la guerre*, p. 55.

<sup>96</sup> Aron, «Préface», pp. 26-27.

<sup>97</sup> Aron, *The Dawn of Universal History*, p. 177.

<sup>98</sup> Nos italiques.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>101</sup> Aron, *Penser la démocratie, penser la liberté*, p. 1793.

<sup>102</sup> Aron, *The Dawn of Universal History*, p. 187.

rationalization»<sup>103</sup>. Hannah Arendt, dans *Eichmann à Jérusalem*<sup>104</sup>, mit brillamment cette réalité en relief. Même si le nazisme était une «religion séculière» raciste, le mouvement ne recourait pas moins à la rationalisation propre aux sociétés industrielles. Les procédés industriels, la rigueur administrative et l'ingéniosité technique qui furent déployés pour orchestrer la solution finale n'eurent malheureusement rien à envier à l'efficacité que pouvaient avoir les chaînes de montage de Ford à la même époque. C'est là qu'on peut comprendre plus aisément l'idéal type de la rationalité par valeurs ou par buts. Comme dans le cas de la guerre de 1914, la rationalisation demeure un *moyen*. À ce titre, la diplomatie des cabinets<sup>105</sup>, de la façon dont elle avait été pratiquée par les monarchies nationales au cours des cinq cents années précédentes, utilisait de plus en plus la rationalisation. De petites armées de centaines de nobles qui combattaient à cheval et fondaient leur pouvoir sur leur occupation militaire<sup>106</sup>, on passe progressivement à des armées de conscrits équipées de mitrailleuses<sup>107</sup>. Ultimement, l'aristocratie n'avait plus qu'un rôle de commandement à l'intérieur de celles-ci, ce qui ne changeait toutefois rien à la logique de la guerre elle-même ou aux raisons pour lesquelles celles-ci étaient menées. L'exemple d'Eichmann illustre à merveille comment les sociétés industrielles «non désenchantées» utilisaient la rationalisation pour atteindre des buts n'ayant pas de légitimité ou de confirmation de nature scientifique.

Vient toutefois un temps où la rationalisation cesse d'être un moyen pour devenir une fin. C'est le triomphe de ce qu'Aron appelle la religion de l'hyperrationalisation, la dernière phase du processus historique. On commence à apercevoir des signes de l'émergence de cette ère dans les années qui suivent la Seconde Guerre mondiale. L'auteur français mentionne d'ailleurs: «[on] trouve encore, dans le monde occidental, des fanatiques de la planification ou des mécanismes du marché, des économistes et des sociologues qui espèrent tout d'un régime et craignent tout de l'autre. Mais, dans l'ensemble, au choc doctrinal s'est lentement substituée l'analyse scientifique»<sup>108</sup>. Même si les grands prêtres des religions séculaires

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>104</sup> Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Éditions Gallimard, Paris, France, 1991, 484 p.

<sup>105</sup> Aron, *La société industrielle et la guerre*, p. 30.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>107</sup> Aron, *The Dawn of Universal History*, p. 79.

<sup>108</sup> Aron, *La société industrielle et la guerre*, p. 7.

étaient déterminés à garder leurs pays dans un état de rationalisation primaire, cet état ne demanderait pas moins «de cadres, d'ingénieurs, d'hommes qui aient une qualification technique»<sup>109</sup>. De là, Aron soutient que deux types d'intelligentsia se forment dans tous les régimes industriels, «l'*intelligentsia* technique, qui encadre les travailleurs de la société industrielle, et l'*intelligentsia* non technique, ou du moins dont la qualification technique est littéraire ou humaine»<sup>110</sup>. Il y aurait donc un mouvement en vertu duquel «[l']élite authentique [...] désormais composée de banquiers, d'industriels, d'ingénieurs [et] de savants»<sup>111</sup> finirait nécessairement par s'imposer sur les idéologues. Ce sont eux qui, logiquement, feraient du développement des forces de production et de l'efficacité économique les priorités de l'État.

Conséquemment, le triomphe des technocrates est un phénomène «auquel ne peut échapper aucun régime»<sup>112</sup>. En ce qui concerne les relations entre les États, comme nous l'avons déjà dit, la modernisation militaire dépend largement des progrès économiques<sup>113</sup>. L'accélération du développement industriel qui l'accompagne nécessite l'éducation plus poussée des masses qui deviennent moins passives<sup>114</sup> et beaucoup plus hédonistes<sup>115</sup>. Ultimement, si on veut parer à la dissidence populaire, il faut «assurer à tous les hommes les conditions d'une existence honorable»<sup>116</sup>. Pour ces raisons, les différents régimes doivent prendre les mesures techniques et administratives nécessaires pour que le niveau soit au moins comparable à celui de ses compétiteurs. Parce que l'ensemble de la population devenait également plus éduquée, les structures politiques devaient également tendre vers l'égalité juridique des citoyens et vers un exercice du pouvoir qui se prétendait au moins dans l'intérêt des masses<sup>117</sup>. La diversification des tâches et les impératifs de productivité, qui s'alimentent l'un l'autre, supposent pourtant que les stades plus avancés de l'édification

<sup>109</sup> Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Éditions Gallimard, Paris, France, 1962, pp. 360, 361.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>111</sup> Aron, *La société industrielle et la guerre*, p. 10.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>114</sup> Aron, *The Dawn of Universal History*, p. 145.

<sup>115</sup> Aron, *La société industrielle et la guerre*, p. 80.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>117</sup> Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Éditions Librairie Plon, 1961, p. 306.

industrielle (tendance vers la tertiarisation) supposent une hiérarchisation dans la production et le monde du travail<sup>118</sup>.

À un certain point, l'unification du champ diplomatique et l'amélioration des moyens de télécommunications font aussi en sorte que «l'humanité vit un monde un des machines et des idées»<sup>119</sup>. La puissance industrielle qui avait permis à l'Occident de coloniser d'immenses territoires étrangers était «en train de devenir le bien commun de l'humanité entière»<sup>120</sup>. Le processus de rationalisation était donc en marche à la fois dans le temps et l'espace et finirait nécessairement par englober l'ensemble des continents. Aron note clairement: «[l]a diffusion de la société industrielle, l'unification de l'humanité, ces deux faits provoqués ou accélérés par la guerre de Trente Ans, n'étaient-ils pas inévitables, conformes à la loi de la nécessité? Et le drame tout entier, à la lumière de cet aboutissement, n'a-t-il pas été le moyen d'accomplissement d'un destin à l'avance écrit, celui même qu'annonçait Auguste Comte: la société industrielle, exemplaire pour toutes les collectivités humaines, créant pour la première fois l'unité de l'humanité entière»<sup>121</sup>.

C'est ainsi qu'il faut comprendre le concept aronien d'histoire universelle<sup>122</sup>. Il ne s'agit pas de saisir l'ensemble de la trame historique, mais bien de constater que l'ensemble de l'humanité présente de nouveaux traits communs liés à la rationalisation et qui sont susceptibles de modifier grandement le cours des événements. En ce sens, Aron note au début des années 1960, «[l]'unification [humaine] n'a d'autre fondement que matériel, technique ou économique»<sup>123</sup>. On pourrait donc croire, comme certains commentateurs<sup>124</sup>, qu'Aron renonçait ainsi à définir le type d'organisation politique le meilleur. L'auteur français note d'ailleurs lui-même que Weber croyait que la rationalisation ne suffirait «ni à déterminer la nature exacte des régimes politiques ni la manière de vivre, de penser et de croire des

<sup>118</sup> Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 1504.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 1804.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 1798.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 1799.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 1803.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 1804.

<sup>124</sup> Maspoli, *Raymond Aron et les relations internationales: Entre réalisme et herméneutique*, p. 96.

hommes de demain»<sup>125</sup>. Du reste, compte tenu de l'étape d'industrialisation à laquelle les grandes puissances se trouvaient dans les années 1960, Aron était porté à dire: «il me paraît imprudent d'affirmer que ce sont les sociétés de type occidental qui ont pour elles l'avenir, également imprudent aussi d'affirmer le contraire; il vaut mieux, dans ce cas, dire que nous n'en savons rien»<sup>126</sup>. Toutefois, à mesure que le désenchantement du monde se poursuivait, il devenait clair que les idées de Weber sur le mode d'organisation de l'économie se confirmaient: «[l]e régime capitaliste – propriété individuelle des instruments de production et concurrence entre les producteurs sur le marché – a été historiquement lié au procès de rationalisation. Ce procès est le destin de l'homme contre lequel il est vain de se révolter et auquel n'échappe aucun régime»<sup>127</sup>.

Dès la fin des années 1970, Aron mentionnait déjà: «[à] l'heure présente, les oligarques comme les économistes [soviétiques] ont pris conscience des difficultés de la planification administrative et centralisée. Certains d'entre eux, nombreux surtout parmi les économistes, songent à tirer profit des mécanismes de marché sans bouleverser le système établi»<sup>128</sup>. En d'autres termes, Aron finissait par soutenir que «l'expérience d'économie socialiste [était] certes une faillite»<sup>129</sup>. Devant l'ampleur du fossé séparant les économies occidentales et socialistes, Aron prévoyait donc que «[l]es prochaines années quatre-vingt et quatre-vingt-dix [allaient] être décisives»<sup>130</sup>. Puisque l'URSS devait consacrer une part toujours plus grande de son PIB à l'économie militaire pour rivaliser avec les États-Unis, Aron en arrivait à la conclusion que l'économie soviétique était tout simplement menacée d'éclatement advenant le maintien de la compétition militaire<sup>131</sup>. À la lumière de la rationalisation, la faille majeure que l'auteur français identifiait au sujet des régimes totalitaires était qu'ils limitaient «le droit de désenchanter le réel»<sup>132</sup>. Pour que les savants puissent dépouiller le monde de ses charmes, ils doivent pouvoir conserver une certaine indépendance à l'égard de l'État<sup>133</sup>. Or, Aron note

<sup>125</sup> Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 518.

<sup>126</sup> Aron, *Leçons sur l'histoire*, p. 317.

<sup>127</sup> Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 568.

<sup>128</sup> Aron, *Les dernières années du siècle*, Éditions Julliard, Paris, France, 1984, p. 118.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>133</sup> Sujet qui occupe une place relativement importante dans *Le savant et le politique*.

que «[c]es tyrannies prétendent imposer aux universités une doctrine qui se veut totale et qui n'est qu'une dérisoire caricature des grandes synthèses religieuses du passé»<sup>134</sup>. Les dirigeants soviétiques seraient donc «les fidèles d'une foi qui se drape dans les oripeaux tantôt d'une science vieillie, tantôt d'une philosophie vulgarisée»<sup>135</sup>. Même si elle reconnaît que «la société industrielle n'exclut pas les régimes autoritaires ou despotiques»<sup>136</sup>, la phénoménologie wébérienne semble affirmer que la capacité de la démocratie libérale de désenchanter le monde est supérieure à celle des autres modes de gouvernement. C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles il se fit promoteur d'un discours civilisé entre les deux grands de la guerre froide.

---

<sup>134</sup> Aron, *Le savant et le politique*, p. 19.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>136</sup> Aron, *La société industrielle et la guerre*, p. 72.

## CHAPITRE II

### LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE FRANCIS FUKUYAMA

#### 2.1 – Les influences

Comme pour Aron, les premières années d'université de Fukuyama vont se révéler déterminantes dans son cheminement intellectuel. Son passage à la CORNELL UNIVERSITY pourrait effectivement être comparé à celui de Raymond Aron à l'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE. Ultimement, c'est dans ces institutions que les deux auteurs vont se familiariser avec certains auteurs clés et qu'ils feront la connaissance de leurs mentors respectifs: Brunschvicg dans le cas d'Aron, Allan Bloom dans le cas de Fukuyama. Dans un article de l'*International Journal*, Shadia Drury atteste que «Fukuyama was a student of Allan Bloom, the best-known popularizer of Leo Strauss's ideas»<sup>1</sup>. Fukuyama corrobore ces dires<sup>2</sup> dans *America at the Crossroads*, un livre qu'il rédigea pour dénoncer l'invasion de l'Irak par George W. Bush. Il s'y porte à la défense de Léo Strauss et d'Allan Bloom dans quelques pages affirmant notamment que «[m]ore nonsense has been written about Leo Strauss and the Iraq war than on virtually any other subject»<sup>3</sup>. Pour Fukuyama, il s'agissait d'auteurs plus intéressés par la pensée philosophique libérale<sup>4</sup> que par les politiques concrètes (*policies*) qui pouvaient être adoptées par le gouvernement américain.

Bien qu'il y ait relativement peu d'autres sources à notre disposition, cette volonté de défendre Bloom dans *America at the Crossroads* laisse croire que Fukuyama avait effectivement un lien privilégié avec lui. Du reste, il y a une similarité discursive assez évidente qui rend l'hypothèse de la filiation très probable. Drury note avec beaucoup de justesse que «Bloom was sent by Strauss to study with Kojève»<sup>5</sup>. D'ailleurs, tout indique que

---

<sup>1</sup> Shadia Drury, «The End of History and the New World Order», *International Journal*, Canadian International Council, Vol. 48, No. 1, Hiver 1992-1993, p. 91.

<sup>2</sup> Francis Fukuyama, *America at the Crossroads*, Yale University Press, États-Unis, 2006, p. ix.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>5</sup> Shadia Drury, «The End of History and the New World Order», p. 91.



Bloom est l'introducteur des idées de Kojève aux États-Unis. Il a effectivement dirigé la traduction et l'édition de *Introduction to the Reading of Hegel*<sup>6</sup>. Comme on commence à le voir, le monde des intellectuels de haut niveau des années 1950 et 1960 était un monde relativement petit. En fait, les réseaux sociaux d'intellectuels englobaient une foule de personnalités allant de Jean-Paul Sartre à Maurice Merleau-Ponty en passant par Heidegger<sup>7</sup>. Ce petit monde incluait évidemment Raymond Aron qui participait aux échanges étudiants comme celui auquel Bloom prit part. À ce titre, de nombreux auteurs soulignent qu'Aron envoyait régulièrement «ses étudiants les plus brillants»<sup>8</sup> à Strauss.

Quoi qu'il en soit, dans *Giants and Dwarfs*, Bloom consacre une section à ses grands maîtres, à ceux qu'il a appelés ses «*Teachers*»<sup>9</sup>. Seuls trois noms y figurent: Léo Strauss, Alexandre Kojève et Raymond Aron. La plupart des commentateurs de Francis Fukuyama reconnaissent au moins l'influence des deux premiers auteurs. La plupart des analyses à caractère plus philosophique remarquent que *La fin de l'histoire* est bâtie sur le débat entre Strauss et Kojève dont on peut retrouver la majeure partie dans l'œuvre *De la tyrannie*<sup>10</sup>. On peut, parmi bien d'autres, citer les textes de McCarney<sup>11</sup> et Shell<sup>12</sup> qui traitent de cette question. Bloom ayant été l'étudiant de chacun de ces deux auteurs, il semble assez probable que Fukuyama entra en contact avec eux par son intermédiaire. En fait, plusieurs papiers mentionnent que, durant ses études classiques à Cornell, Fukuyama était membre de la Telluride Association<sup>13</sup>. L'organisme à but non lucratif, qui visait à former l'élite intellectuelle américaine<sup>14</sup>, offrait soutien financier et dortoirs aux étudiants sélectionnés dont certains, comme Paul Wolfowitz, devinrent célèbres. Fukuyama vécut donc dans la Telluride

<sup>6</sup> Alexandre Kojève et Allan Bloom (Préface), *Introduction to the Reading of Hegel*, Cornell University Press, États-Unis, 1980, 287 p.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. vii.

<sup>8</sup> Alain Frachon et Daniel Vernet, *L'Amérique messianique; les guerres des néo-conservateurs*, Éditions du Seuil, Paris, France, 2004, p. 60.

<sup>9</sup> Allan Bloom, *Giants and Dwarfs*, p. 233.

<sup>10</sup> Leo Strauss, *De la tyrannie*, Éditions Gallimard, Paris, France, 1954, 344 p.

<sup>11</sup> Joseph McCarney, «Shaping Ends: Reflections on Fukuyama», *New Left Review*, Novembre-Décembre 1993, p. 41.

<sup>12</sup> Susan Shell, «Fukuyama and the End of History», pp. 39 à 46.

<sup>13</sup> Brian Grow, «Fukuyama Named to New Political Economy Chair», *SAIS reports*, The Paul H. Nitze School of Advanced International Studies, avril/mai 2001, Washington États-Unis p. 3.

<sup>14</sup> David Corn et Michael Isikoff, *Hubris: The Inside Story of Spin, Scandal, and the Selling of the Iraq War*, Crown Publishers, New-York, 2008, p. 73.

House, une fraternité universitaire qui permettait aux étudiants de vivre dans un certain isolement. Plusieurs d'entre eux racontent que les enseignants s'occupaient d'un «limited number of students, with whom strong emotional as well as intellectual bonds were established»<sup>15</sup>. Ricker et Cohen précisent bien que Bloom dirigea l'association dès son arrivée à Cornell en 1963<sup>16</sup> et que son influence personnelle ainsi que celle de son mentor, Léo Strauss, allaient s'installer de façon permanente<sup>17</sup>.

Même si la profondeur du lien qui lie Fukuyama à Bloom reste difficile à évaluer, les éléments qui viennent d'être présentés permettent de croire à une parenté pour le moins importante. On peut donc penser que Fukuyama découvrit Strauss et Kojève par l'intermédiaire de Bloom. Si c'est le cas, on peut aussi supposer que Raymond Aron constitue une tierce influence pour Fukuyama. D'ailleurs, soulignons que le débat entre Strauss et Kojève dont nous avons commencé à parler n'eut pas cours en vase clos... On peut notamment recenser plusieurs échanges entre Strauss et Aron, en particulier sur le problème du relativisme chez Max Weber<sup>18</sup>. Brian-Paul Frost note aussi avec beaucoup de pertinence que l'on peut retrouver des traces d'un dialogue caché entre Aron et Kojève dans *Guerre et paix*<sup>19</sup>. D'ailleurs, Raymond Aron ne tarit pas d'éloges à l'égard du penseur hégélien dans ses mémoires et en parle comme de l'un des «trois êtres d'exception»<sup>20</sup> qu'il eut le plaisir de côtoyer au cours de sa vie. Il mentionne aussi qu'il se questionnait beaucoup «sur la pensée authentique d'Alexandre Kojève»<sup>21</sup>. Le débat à partir duquel réfléchit Fukuyama pourrait donc contenir plus de protagonistes qu'on pourrait croire.

Malgré tout, ces arguments ne changent rien au fait que Fukuyama aurait pu négliger Aron délibérément... Peut-être considérerait-il lui-même que l'essentiel de ce dialogue

<sup>15</sup> Martin Bernal, «Politically Correct: Mythologies of Neoconservatism in the American Academy», *New Political Science*, Éditions Routledge, États-Unis, Vol. 19, no. 1, 1997, p. 22.

<sup>16</sup> Jennifer K. Ricker, *From Social Engineering to Democracy Promotion: An Examination of 125 years U.S. Political and Economic Policy*, Mémoire de maîtrise, Bowling Green State University, 2007, p. 100.

<sup>17</sup> Walter Cohen, «An interview with Martin Bernal», *Social Text*, Duke University Press, no. 35, Été 1993, pp. 1-24.

<sup>18</sup> On peut retrouver des traces de cet échange en préface de l'œuvre *Le savant et le politique*.

<sup>19</sup> Brian-Paul Frost, «Raymond Aron on the End of the History of International Relations», *Perspectives on Political Science*, Vol. 35, no. 2, printemps 2006, pp. 75-76.

<sup>20</sup> Aron, *Mémoires*, p. 732.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 523.

transatlantique ne concernait que Strauss et Kojève? Tout compte fait, Aron n'est cité que quelques fois dans *La fin de l'histoire*... La fin de l'histoire est une notion kojévienne. Le dernier homme est un concept nietzschéen largement étudié par Léo Strauss. Mais, peut-on restreindre l'œuvre à la dialectique du maître et de l'esclave, que nous allons présenter dans les prochaines pages? Rien n'est moins sûr...

Aussi réussi que puisse être le mariage ente l'hégélianisme de Kojève et le nietzschéisme de Strauss, une interprétation de l'œuvre de Fukuyama qui se limiterait à ces deux dimensions serait incomplète. En fait, l'ensemble de la pensée économique de Fukuyama est elle aussi très importante et presque tous les analystes omettent d'en parler. L'auteur américain remarque lui-même: «la fin de l'Histoire peut ainsi être vu[e] comme reposant sur le pilier double de l'économie et de la reconnaissance. L'évolution historique humaine qui y conduit a été mue à égalité par le développement progressif de la physique moderne et par la lutte pour la reconnaissance»<sup>22</sup>. Quoiqu'Alexandre Kojève en ait fait mention à quelques reprises, son explication du développement de la société industrielle n'a pas la profondeur de celle de Raymond Aron. Même si Fukuyama reconnaît que ce phénomène «est insuffisant pour rendre compte [seul] du phénomène de la démocratie»<sup>23</sup>, il reste qu'il occupe une place très importante dans son argumentation. Comme nous allons le voir, sa conception de la modernisation économique semble largement influencée par l'idée de rationalisation chère à Weber.

Dans les prochaines pages, nous verrons donc comment certaines idées de Raymond Aron viennent s'arrimer aux concepts straussiens et kojéviens considérés traditionnellement comme la base exclusive des thèses de Francis Fukuyama. Cela permettra de comprendre *La fin de l'histoire* de façon exhaustive, mais aussi de jauger jusqu'à quel point Raymond Aron eut un impact sur la dimension philosophique de la pensée fukuyamienne.

---

<sup>22</sup> Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 238.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 15.

## 2.2 – La phénoménologie hégélienne de Kojève

Comme nous venons de le mentionner, la plupart des analystes reconnaissent habituellement la double influence de Léo Strauss et d'Alexandre Kojève sur la pensée de Fukuyama, ce que nous avons, en aucun cas, l'intention de démentir. Cela dit, un examen plus poussé ne se satisferait pas d'une telle affirmation et reconnaîtrait la dissymétrie qui subsiste dans le recours à Hegel et Nietzsche. Évidemment, la thématique du dernier homme, chère à Strauss, n'est qu'un complément à la phénoménologie hégélienne telle qu'interprétée par Kojève. Nous commencerons donc notre analyse de *La fin de l'histoire* à partir de cette influence traditionnellement perçue comme «dominante».

Fukuyama a besoin des concepts hégéliens parce que la philosophie de l'histoire aronienne ne suffit pas à expliquer les événements de 1989 à elle seule. Aligné sur Weber, Aron reconnaît lui-même que plusieurs formes de gouvernement sont compatibles avec la société industrielle. Le désenchantement du monde ou la phénoménologie wébérienne permet d'établir assez clairement que les mécanismes du marché offrent un rendement supérieur à un mode de production dans lequel l'État a un contrôle absolu de l'économie. Le contraste entre l'état de l'économie chinoise avant et après les réformes, Deng Xiaoping illustre assez bien cette réalité... Cela dit, l'efficacité économique optimale permise par le capitalisme n'explique pas pourquoi il y aurait une préférence universelle pour la démocratie et le libéralisme. Si Weber était parmi nous aujourd'hui, il n'aurait jamais prétendu que le *Parti communiste* chinois est condamné à plus ou moins longue échéance, ce que la thèse de Fukuyama présuppose. Une telle déclaration aurait été contraire au principe de neutralité axiologique cher à Weber, parce qu'elle suppose un jugement de valeur sur les régimes politiques.

Quoi qu'il en soit, il est assez clair pour Fukuyama que «l'essentiel de la vie politique est totalement non économique»<sup>24</sup>. La fusion entre Weber et Hegel se fait donc assez bien puisque l'affirmation reconnaît, en quelque sorte, que ce n'est pas exclusivement le développement de la société industrielle qui explique le phénomène démocratique. Fukuyama

---

<sup>24</sup> Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 175.

ajoute: «[s]ans que nous ayons besoin d'abandonner notre explication économique de l'histoire, la théorie de la "reconnaissance" nous permet de récupérer une dialectique entièrement non matérialiste qui se révèle beaucoup plus riche dans sa compréhension de la motivation humaine que la version marxiste ou que la tradition sociologique issue de Marx»<sup>25</sup>.

Contrairement à la plupart des théories de l'histoire universelle, la dialectique du maître et de l'esclave expliquée est centrée sur l'être humain plutôt que sur des systèmes historiques comme les classes sociales, la géographie ou l'économie. Profondément idéaliste, Hegel soutient que l'«humanité» doit être comprise à partir de son indétermination physique ou animale. Fukuyama note à cet effet que c'est «sa capacité à surmonter ou refuser cette nature animale»<sup>26</sup> qui explique finalement la spécificité humaine. La transformation des structures sociales évolue dans le temps en fonction de ce rapport que les humains entretiennent avec leur propre animalité. La bestialité de l'Homme disparaît partiellement lorsqu'il établit des liens avec ses pairs, sans que cette sociabilité inhérente aux sociétés résolve le problème fondamental de la reconnaissance. En effet, l'Homme peut accéder à différents niveaux de non-animalité, ce qui incite certains individus à ne pas reconnaître l'humanité d'autrui. Pour Hegel, la capacité de certains individus à assumer volontairement le risque d'une mort violente permet donc de délimiter les classes sociales. C'est le mépris de l'esprit de conservation qui distingue donc les maîtres, «authentiquement libre[s] et humain[s]»<sup>27</sup>, des esclaves, assujettis à leur propre peur de mourir. C'est en cela que la vie dans les premières phases de la période «historique» devient une «bataille de pur prestige»<sup>28</sup> entre les individus. L'histoire devient intelligible en fonction de la dialectique créée par cette bataille. Fukuyama note: «[le] problème de l'histoire humaine peut être vu, en un sens, comme la recherche d'un moyen de satisfaire à la fois les maîtres et les esclaves dans leur désir de reconnaissance, sur une base de réciprocité et d'égalité; l'histoire se termine alors avec la victoire d'un ordre social qui accomplit cet objectif»<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 183.

Pour simplifier et reformuler ce qui vient d'être dit, mentionnons que le contexte politique européen de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle permet à Hegel de contempler l'effondrement de l'ordre aristocratique français qui occasionne une meilleure participation des masses aux décisions politiques. Bref, davantage d'individus voient leur dignité personnelle reconnue et c'est à partir de ce désir universel d'avoir sa dignité reconnue que l'histoire progresse. C'est avec cet objectif en tête que les esclaves sortent de leur condition d'aliénation: «[L]a science moderne n'est pas l'invention des maîtres paresseux, qui ont tout ce qu'ils veulent, mais celle des esclaves qui sont forcés de travailler et qui n'aiment pas leur condition présente. Grâce à la science et à la technologie, l'esclave découvre alors qu'il peut changer la nature, c'est-à-dire non seulement l'environnement physique dans lequel il est né, mais aussi bien sa propre nature»<sup>30</sup>. C'est l'un des éléments qui nous permettent d'affirmer que la philosophie hégélienne de l'histoire est phénoménologique. Les esclaves prennent conscience de leur situation grâce à leur travail et aspirent à la modifier.

Cette prise de conscience précède donc la périlleuse aventure de la conquête du pouvoir politique dans laquelle les esclaves acceptent la possibilité d'une mort violente afin que leur dignité soit reconnue. Fukuyama ajoute: «[L]e gouvernement populaire abolit la distinction entre maître et esclave; chacun détient quelque titre à partager le rôle du maître. La maîtrise prend à présent la forme de promulgation de lois démocratiquement déterminées, c'est-à-dire d'ensembles de règlements universels par lesquels les hommes responsables d'eux-mêmes se gouvernent»<sup>31</sup>. Les révolutions démocratiques mettent donc un terme à la dialectique du maître et de l'esclave et à la succession de régimes politiques imparfaits qui pouvaient avoir cours dans la période «historique» de l'histoire. La forme républicaine de gouvernement étant dépourvue de contradictions et satisfaisant la dignité de la quasi-totalité des individus qui lui sont soumis, aucun autre ordre politique alternatif ne devrait lui succéder. Bref, la démocratie libérale constitue, en tant que telle, la fin de l'histoire.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 237.

### 2.3 – Strauss, Nietzsche et le dernier homme

Fukuyama reconnaît toutefois que l'économie de marché et l'inégalité naturelle des talents maintiennent une certaine inégalité de reconnaissance que les démocraties modernes tentent d'atténuer autant que faire se peut. Grâce à de telles pratiques, Kojève était d'avis que les États-Unis d'après-guerre avaient réussi à réaliser la société sans classe<sup>32</sup>. Nietzsche anticipait lui aussi le moment où la reconnaissance universelle triompherait, mais la déplorait au lieu d'en faire l'apologie. Fukuyama note: «Nietzsche croyait qu'aucune excellence, aucune grandeur ou aucune noblesse humaines n'étaient possibles en dehors des sociétés aristocratiques»<sup>33</sup>. Cela pose évidemment problème si on affirme que la démocratie libérale est la forme de gouvernement la plus satisfaisante pour l'ensemble des humains. Or, Nietzsche est plutôt d'avis que «le désir d'être reconnu comme supérieur aux autres est indispensable si l'on veut se surpasser»<sup>34</sup>, alors que la démocratie moderne affirme des valeurs fondamentalement égalisatrices.

Le *thymos*, terme employé par Fukuyama pour désigner le désir de reconnaissance<sup>35</sup>, peut-il donc être satisfait dans une atmosphère aussi égalitaire? L'auteur américain admet que la «reconnaissance réciproque telle que la donne l'État universel et homogène échoue à satisfaire complètement beaucoup de gens puisque, selon les paroles d'Adam Smith, l'homme riche continuera de tirer sa gloire de sa richesse, tandis que l'homme pauvre continuera d'avoir honte de sa pauvreté et de sentir qu'il est invisible pour les hommes qui l'entourent»<sup>36</sup>. Ainsi, malgré qu'il admette que les effets dommageables de la «surégalisation» mis en relief par Nietzsche et Tocqueville, Fukuyama ne croit pas que les sociétés démocratiques contemporaines soient parfaitement égalitaires. En fait, recourant à l'argumentaire de la synthèse Hegel-Kojève, l'auteur américain est plutôt d'avis que deux éléments des sociétés aristocratiques sont préservés: «la liberté du maître et le travail de

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 338.

l'esclave»<sup>37</sup>. Pour Nietzsche, la victoire de l'État démocratique «représentait une victoire sans condition de l'esclave»<sup>38</sup>. L'État démocratique deviendrait des sociétés de petits-bourgeois anodins ne songeant qu'à assurer leur préservation physiologique. Or, pour Fukuyama, la société démocratique n'est pas uniquement une société de la classe moyenne. Il y a un maintien économique des classes sociales en dépit de l'universalisation de la citoyenneté et de l'amélioration des conditions de vie. Certains citoyens ne se satisfont pas de ces acquis et aspirent à plus. Ce qui différencie la société démocratique de la société aristocratique est surtout que l'individu est en guerre contre lui-même<sup>39</sup> plutôt qu'avec autrui. Pour que l'Homme soit satisfait par la démocratie, par un régime dont la «tolérance»<sup>40</sup> est l'une des valeurs les plus importantes, il doit pouvoir continuer d'attribuer une valeur aux choses, à ses semblables ainsi qu'à lui-même<sup>41</sup>.

Par conséquent, la *mégalothenia*, ou désir d'être reconnu comme supérieur aux autres, continue d'avoir certains exutoires dans les démocraties modernes. À travers la politique électorale, les sports extrêmes ou l'activité économique, l'individu est en mesure de se comparer aux autres et de s'accorder une valeur plus ou moins grande. En ce sens, Fukuyama voit donc «l'entrepreneur capitaliste classique décrit par Joseph Schumpeter» comme radicalement différent du «dernier homme de Nietzsche»<sup>42</sup>. Les Henry Ford, Andrew Carnegie et Ted Turner n'ont pas bâti de véritables empires financiers parce qu'ils souhaitaient se préserver physiologiquement ou en arriver à l'équilibre idéal entre prospérité matérielle et quantité de travail. Ils travaillaient sans compter les heures pour amasser de l'argent dont ils ne pouvaient jamais jouir pour que leur talent, leur détermination ou leur ingéniosité soit reconnus... Par ses mécanismes de sélection des chefs d'État, la démocratie permet également aux individus d'entrer en compétition pour la reconnaissance publique. Fukuyama donne aussi l'exemple des alpinistes qui mettent leurs vies en jeu pour atteindre

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 356.



leurs objectifs personnels et recréer des conditions d'existence similaires à celles du premier homme comme exemple de comportement «mégalothymiaque» en contexte démocratique.

Bien que la démocratie, comme toutes les autres formes de gouvernement, ne soit pas en mesure de satisfaire tout le monde, Fukuyama affirme qu'elle permet aux esclaves de conserver une certaine dignité et aux maîtres de poursuivre la recherche de l'excellence. Même lorsque le *thymos* est pris en compte, la dialectique de transformation des régimes (thèse/antithèse) se complète avec la démocratie libérale. Sans embrasser les idées de Nietzsche et sans les rejeter intégralement, Fukuyama les interprète plutôt à la lumière de la phénoménologie wébérienne. L'œuvre traitant surtout d'une transformation radicale que la conscience humaine a subie au cours du XXe siècle, il va sans dire que les «manifestations» et la «portée» du *thymos* ou de la *mégalo-thymia* «ont changé»<sup>43</sup> avec le temps. La *mégalo-thymia* des princes fut remplacée par celle «de nations entières» qui fut elle-même remplacée par la *mégalo-thymia* plus pacifique des grands industriels contemporains. En d'autres termes, c'est le poids de circonstances nouvelles, d'un monde toujours plus désenchanté<sup>44</sup>, qui finit par modifier le désir de reconnaissance ou l'estime de soi sans toutefois l'effacer.

En outre, reprenant clairement les arguments de Raymond Aron, Fukuyama soutient que les valeurs martiales liées à l'ordre aristocratique ont été ébranlées par deux phénomènes liés au développement de la physique moderne ou à la rationalisation du monde. D'une part, l'augmentation des capacités de production et de destruction ainsi que l'amélioration de la compréhension des lois de l'économie ont rendu les conquêtes territoriales obsolètes<sup>45</sup>. En d'autres termes, les aventures impérialistes devenaient trop chères pour ce qu'elles pouvaient rapporter. Tout cela fait en sorte qu'en dehors de la bataille de pur prestige, «les hommes n'auraient plus de grandes causes au nom desquelles combattre»<sup>46</sup>. D'autre part, la massification des affaires militaires entamée à l'ère napoléonienne change la valeur du sacrifice guerrier: «cela conduit non pas à la reconnaissance, mais à une mort anonyme et

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 351.

inutile. Loin de renforcer la vertu ou la créativité, la guerre contemporaine a ruiné certains concepts comme le courage, et engendré un sens profond de l'aliénation et de l'anomie parmi ceux qui en ont fait l'expérience»<sup>47</sup>.

Cela ne veut pas nécessairement dire que l'Homme renonce au désir de reconnaissance, à sa fierté personnelle ou même à sa volonté d'être supérieur aux autres. Seulement, toutes ces impulsions, tous ces souhaits et tous ces comportements, sans doute inhérents à la nature humaine, doivent s'adapter à la société industrielle. Donc, on peut dire que de Hegel, Weber et Nietzsche, c'est de ce dernier dont Fukuyama se distancie le plus puisque l'auteur américain constate que «le désir "thymotique" de reconnaissance individuelle a préservé ses positions contre le désir "thymotique" d'égalité»<sup>48</sup> dans la période contemporaine.

## 2.4 – La phénoménologie wébérienne chez Fukuyama

Comme nous avons commencé à le dire au point 2.2, la thèse fukuyamienne de la fin de l'Histoire<sup>49</sup> repose essentiellement sur deux piliers principaux, l'un d'ordre économique, l'autre lié à la lutte hégélienne pour la reconnaissance. Fukuyama doit recourir à chacun d'eux pour confirmer que le mouvement vers la démocratisation du monde est inéluctable. Puisque nous avons déjà analysé la dialectique du maître et de l'esclave dans les points précédents, il ne nous reste plus qu'à traiter de la phénoménologie wébérienne qu'a mise sur pied Raymond Aron et qui fut récupérée par Francis Fukuyama. Comme nous avons commencé à le voir, cet appareil conceptuel analyse l'interdépendance de la croissance économique et des progrès scientifiques et techniques. Partant de là, l'historien, le sociologue ou le politologue essaie de jauger l'impact de cette interaction sur l'ensemble de la conscience humaine et sur la transformation des institutions ou des pratiques politiques et sociales. Bien que Fukuyama n'emploie pas une terminologie wébérienne, nous allons soutenir ici que son «pilier économique» correspond aux thèses de la rationalisation et du désenchantement du monde.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>49</sup> Ou d'un «point final de l'évolution idéologique de l'humanité» (*Ibid.*, p. 11).

Avant toute chose, il m'apparaît important de replacer *La fin de l'Histoire* dans son contexte. Il est certain que le contexte historique a joué un rôle déterminant dans la rédaction de l'œuvre, qui explique sa rédaction entre 1989 et 1992 plutôt qu'entre 1983 et 1986. Comme Aron, Fukuyama pense les types wébériens de rationalité (buts/valeurs, fins) dans une logique évolutive. Quoique ces idéals types soient nécessairement différents, on ne peut nier une sorte de proximité parce que l'un doit logiquement succéder à l'autre. Les deux auteurs semblent donc reconnaître que ce qui distingue la période qui précède 1945, c'est la fusion de l'ordre traditionnel moribond avec un ordre rationnel loin d'être arrivé à maturité. Fukuyama fait d'ailleurs référence à l'Allemagne nazie<sup>50</sup> et à l'ère Meiji<sup>51</sup> en termes presque identiques à ceux d'Aron<sup>52</sup>.

La période qui suit la Seconde Guerre mondiale marque la disparition du comportement ou de l'ordre politico-social de type traditionnel. Néanmoins, on ne peut pas encore dire qu'on entre dans une période où la «rationalité en vertu de la fin» devient généralisée. Le monde n'étant pas encore assez désenchanté, c'est l'acte rationnel par rapport à des buts ou à des valeurs qui continue d'être le moteur de l'Histoire. En ce sens, on pourrait sans doute dire qu'il s'agit de l'ère des idéologies. Ainsi, les différents blocs ou les différents régimes politiques qui s'opposaient avaient des buts, des valeurs et des conceptions de l'ordre social idéal différents. Cela dit, comme l'a mentionné Aron, elles avaient plus en commun qu'on pourrait le croire. États-Unis comme URSS souhaitaient tous deux «donner à [leur] peuple un haut niveau de vie matérielle»<sup>53</sup>. Ultimement, les idéologies allaient être jugées sur cette base. Le bloc vainqueur ne disposait pas d'un service de propagande plus efficace ni de forces conventionnelles ou stratégiques invincibles. Après le tumulte incessant du XXe siècle, après les discours inspirants de Lénine, Roosevelt ou Churchill, les chiffres<sup>54</sup> finiraient par parler plus fort que les mots. Donc, «[l]a faiblesse fondamentale [de l'Union Soviétique], dont la

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 101, 270-271.

<sup>52</sup> Aron, *Dimensions de la conscience historique*, p. 202.

<sup>53</sup> Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 53.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 53-54 (croissance du PIB, impact de la course à l'armement sur l'économie, etc.).

véritable gravité a échappé à l'attention des observateurs occidentaux, fut économique»<sup>55</sup>. Puisque les systèmes économiques sont intrinsèquement liés aux formes de gouvernement dans la phase historique de rationalisation (concurrence économique et politique d'individus libres d'un côté, soumission intégrale des individus au pouvoir étatique responsable de la planification totale de l'économie de l'autre), l'abandon du collectivisme par l'Union Soviétique créerait des transformations analogues dans la sphère politique. Autrement dit, le succès incontestable du capitalisme dans la phase postindustrielle<sup>56</sup> et la désaffection de la planification centralisée avaient de bonnes chances d'être accompagnés de «l'évolution vers la liberté politique dans le monde entier»<sup>57</sup>.

Même si Fukuyama reconnaît, comme Aron et Weber, «qu'il n'y a aucune raison économiquement nécessaire pour que l'avancement de l'industrialisation doive produire la liberté politique»<sup>58</sup>, il reste que la reconnaissance de la supériorité du capitalisme en tant que mode d'organisation de l'économie allait jouer un rôle essentiel dans la *Worldwide Liberal Revolution*. Premièrement, «dans le système international des États»<sup>59</sup>, Fukuyama est lui aussi d'avis que toutes les nations doivent moderniser leur défense si elles veulent conserver leur indépendance. Comme Aron, il fait un lien assez clair entre le développement de la technique et l'efficacité de l'économie. L'auteur américain explique d'ailleurs la réussite de l'impérialisme européen à la lumière de cet argument<sup>60</sup>.

Toute entité politique qui renonce aux «sciences modernes»<sup>61</sup> dans l'espoir de préserver un ordre politique traditionnel (ou mystique, toujours dans la terminologie wébérienne) sera donc condamnée, à plus ou moins longue échéance, par sa médiocrité technique<sup>62</sup>. Le caractère compétitif des relations internationales rend le passage de l'ordre traditionnel vers l'ordre rationnel inéluctable et amorce une première phase d'homogénéisation des sociétés

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Aron, «L'aube de l'histoire universelle», *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp.1789 et 1798.

<sup>61</sup> Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 15.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 102.

qui tend vers une «organisation bureaucratique rationnelle»<sup>63</sup>. «Tous les pays dont l'économie se modernise ont nécessairement tendance à se ressembler: ils doivent s'unifier à l'échelle nationale sur les bases d'un État centralisé, s'urbaniser, remplacer les formes traditionnelles d'organisation sociale (tribus, sectes et clans familiaux) par des divisions économiquement rationnelles et fondées sur l'efficacité fonctionnelle, et finalement pourvoir à l'éducation de leurs citoyens»<sup>64</sup>. Même lorsque le stade traditionnel est dépassé, on remarque une tendance à l'uniformisation de sociétés «rationnelles» originellement organisées de façons différentes<sup>65</sup>. À ce titre, Fukuyama et Aron remarquent bien que l'économie soviétique ne peut tout simplement plus rivaliser avec celle des États-Unis dans les années 1980<sup>66</sup> et que la tendance vers le marché libre paraît difficilement réversible. À mesure que l'on avance dans le temps et que le stade de la rationalité par les fins remplace la rationalité par les buts et les valeurs, le politique perd toujours plus de terrain au détriment de l'économique. C'est d'ailleurs sur ce point précis que Fukuyama cite le sociologue français: «[l']idée de Raymond Aron selon laquelle “la complication de la technologie renforcera la classe des décideurs et capitaines d'industrie aux dépens des idéologues et des militants” faisait écho à une théorie formulée antérieurement selon laquelle les technocrates seraient les “fossoyeurs du communisme”»<sup>67</sup>. En d'autres termes, la récupération fukuyamienne de la phénoménologie wébérienne de Raymond Aron lui permet de soutenir qu'un consensus technocratique sur la suprématie du système capitaliste apparaît durant les années 1980. Cette théorie est confirmée par l'effondrement de l'Union Soviétique, mais également par l'acceptation du *Parti communiste* chinois des «nécessités du marché et de la décentralisation des décisions économiques», de «l'intégration dans la division capitaliste mondiale du travail» et de «la stratification sociale plus grande qui accompagne nécessairement l'essor d'une élite technocratique»<sup>68</sup>. Les réussites remarquables du Japon, de la Corée du Sud, de Taiwan, Hong Kong ou Singapour venaient confirmer qu'aucun autre mode d'organisation de l'économie «ne s'est révélé viable à ce jour pour atteindre la pleine modernité

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 124.

économique»<sup>69</sup>. Dans le même ordre d'idée, c'est la participation à l'économie internationale qui se serait révélée la plus profitable à tous les types de pays (avancés, en développement, sous-développés)<sup>70</sup>. Prenant surtout l'exemple de pays latino-américains comme le Brésil et le Mexique, Fukuyama soutient que les économies protectionnistes ont limité la croissance économique nationale.

Parce que le développement économique optimal est désirable en lui-même et parce qu'il sert à améliorer la technique et la puissance militaire générale, les États doivent donc intégrer les économies qui sont sous leurs responsabilités aux marchés internationaux. Fukuyama remarque: «[c]es sociétés se sont trouvées liées entre elles de manière croissante par les marchés mondiaux et par la diffusion d'une culture de "consommation" universelle»<sup>71</sup>. C'est cette subordination des économies nationales à l'économie mondiale qui contribue à diffuser les principes du libéralisme économique lui-même, mais également du libéralisme politique, partout dans le monde.

Pour Fukuyama, le capitalisme irait dans le sens de la démocratie libérale pour plusieurs raisons. Dans un premier temps, la démocratie libérale serait plus apte à assurer la paix sociale et à traiter «l'ensemble complexe d'intérêts conflictuels qui sont engendrés par une économie moderne»<sup>72</sup>. Le développement technologique et la hausse de la productivité à l'intérieur des sociétés industrielles reposent sur la recherche scientifique qui «ne peut se faire que dans une atmosphère de liberté et d'échange ouvert entre les idées»<sup>73</sup> généralement plus accessible dans le cadre d'institutions politiques plus libérales.

Qui plus est, toutes les formes de sociétés industrielles requièrent «un grand nombre d'ouvriers, de dirigeants, de techniciens et de chercheurs hautement spécialisés et bien formés; de là vient que même l'État le plus dictatorial ne saurait éviter le besoin à la fois

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 129-131.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 146.

d'une éducation de masse et d'un accès ouvert à une éducation plus poussée et spécialisée»<sup>74</sup>. Fukuyama pense donc que grâce à l'amélioration incessante de l'accessibilité et de la qualité de l'éducation, les individus apprennent toujours mieux à «penser par eux-mêmes»<sup>75</sup>. Et c'est parce qu'elles sont en mesure de penser par elles-mêmes que les masses finissent par vouloir se gouverner<sup>76</sup>. C'est parce qu'ils sont éduqués que les gens acquièrent un certain «sens de la dignité»<sup>77</sup> qui les pousse à demander la participation au pouvoir politique. Fukuyama note: «[l]es changements sociaux qui accompagnent l'industrialisation poussée – en particulier l'éducation universelle – paraissent libérer une exigence certaine de reconnaissance qui n'existait pas auparavant chez les gens plus pauvres et moins éduqués. Le niveau de vie s'élevant, les populations devenant de plus en plus cosmopolites et de mieux en mieux éduquées, et la société dans son ensemble réalisant une plus grande égalité des conditions, les gens ont commencé à réclamer non pas simplement davantage de pouvoir, mais aussi la reconnaissance de leur statut»<sup>78</sup>. Grâce au chaînon manquant de l'éducation, on voit bien comment les idées de Weber et Hegel finissent par s'appuyer les unes sur les autres pour vérifier que la démocratisation du monde est en cours et ne sera pas inversée.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 19.

## PARTIE II

### RELATIONS INTERNATIONALES



Dans une certaine mesure, la pensée d'Aron et Fukuyama en matière de relations internationales n'est que le prolongement des philosophies de l'histoire qui viennent d'être présentées. En fait, les deux notions sont plutôt interdépendantes. Nous avons vu, dans les sections précédentes, que les rivalités entre États contribuaient à la diffusion de la société industrielle. Parce que toutes les nations veulent préserver leur indépendance, elles doivent s'assurer d'adopter un mode de production qui leur permet d'être efficaces en recherche et développement et d'entretenir de larges forces armées. À ce titre, tant Aron que Fukuyama ont montré comment l'inefficacité des méthodes soviétiques en économie ne permettait plus à l'URSS de soutenir une compétition militaire avec les États-Unis dans les phases avancées de l'industrialisation. L'incapacité du camp socialiste à maintenir la parité militaire allait signifier l'abandon de la planification centrale et le triomphe du marché libre. Grâce au désenchantement du monde et à la compréhension du concept d'avantages comparatifs, les économies nationales seraient intégrées de manière croissante à un marché mondial collectif.

Dans les pages qui vont suivre, nous allons expliquer la relation entre rationalisation et *Relations internationales* en sens inverse. Autrement dit, nous essaierons de voir comment le développement de la société industrielle modifie les rapports qu'entretiennent entre eux les États dans le temps. Corollairement, il sera question de la conception de la paix des deux auteurs, la société industrielle mature étant appelée à créer un ordre mondial non belliqueux. Enfin, nous terminerons ce survol du thème des *Relations internationales* en étudiant la question de la praxéologie ou de la politique étrangère idéale dont nos deux auteurs se font les promoteurs.

## CHAPITRE III

### LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE ET LA DIALECTIQUE DES RELATIONS INTERNATIONALES

#### 3.1 – Le XXe siècle aronien

Dans la première partie de ce mémoire, il fut question de ce que nous avons convenu d'appeler une phénoménologie wébérienne. Nous avons vu comment la société industrielle était appelée à transformer la conscience humaine à travers les types d'actions sociales et à travers les formes de domination réfléchies par Max Weber. Le point de départ de cette section pourrait aller comme suit: les changements que la rationalisation ou le désenchantement du monde permettent de saisir ne se limitent pas à l'économie et à la politique «nationales». Si Raymond Aron prétendait pouvoir comprendre la loi du devenir industriel à partir du drame des grandes guerres du XXe siècle, on peut supposer qu'il comptait éclaircir la transformation de l'ordre international à partir de cette même loi.

Ce rapport dialectique (entre société et guerre) est expliqué dans un livre qui porte assez bien son nom: *La société industrielle et la guerre*. Aron commence par y affirmer que «la hiérarchie des valeurs qu'impose la classe dirigeante» finit logiquement par mettre sa marque «sur la société tout entière et sur le développement normal de celle-ci»<sup>1</sup>. De là, il avance qu'il y a une succession dans les types de catégories dirigeantes (ou de rapports de domination) à mesure que la société industrielle se développe. Dans sa première phase, la société industrielle «s'est développée de manière purement spontanée, seulement secondée par d'heureuses alliances naturelles avec les divers pouvoirs anciens»<sup>2</sup>. Au départ, l'industrie n'était donc que l'instrument d'aristocrates qui employaient ces nouvelles machines pour mener à bien des politiques impérialistes qui n'étaient que le prolongement de leur système de valeurs. Or, ce rapport va se transformer au XXe siècle lorsque les classes dirigeantes qui

---

<sup>1</sup> Aron, *La société industrielle et la guerre*, p. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 11.

vont succéder aux aristocraties utiliseront plutôt la guerre comme un outil de l'industrie<sup>3</sup>. C'est à partir de cet inversement du lien entre société et guerre qu'Aron estime pouvoir distinguer un processus dialectique. Sur le plan des relations internationales, le processus global de rationalisation pouvait être résumé ainsi: «[l']industrie au service de la guerre, puis la guerre au service de l'industrie, la synthèse, dans le régime final, sera la paix par l'industrie»<sup>4</sup>.

Pour plusieurs raisons, lorsque l'on a atteint un certain stade de développement technologique et savant, «l'incompatibilité radicale entre esprit militaire et société industrielle»<sup>5</sup> devient évidente. Tout d'abord, à mesure que l'on avance dans le temps, on peut remarquer une diminution des bénéfices liés à la conquête territoriale et une augmentation du coût des guerres. Comme le remarque Aron, dans les stades initiaux du capitalisme, la conquête coloniale peut servir l'expansion économique<sup>6</sup> grâce aux taux élevés de profits qu'elle génère, aux débouchés étrangers qu'elle assure et à l'approvisionnement en matière première qu'elle garantit. Cela dit, elle n'est pas indispensable aux placements à intérêts élevés et constitue encore moins le stade suprême du capitalisme<sup>7</sup>, comme le prétendait Lénine<sup>8</sup>. Qui plus est, la situation coloniale change dans le temps. Si les métropoles souhaitaient conserver le contrôle politique sur leurs colonies, elles devaient assouplir leurs règles commerciales et améliorer le sort des populations conquises<sup>9</sup>. L'immense supériorité numérique des populations assujetties aux pays européens faisait en sorte que l'on ne pouvait pas maintenir indéfiniment un mercantilisme traditionnel. Ces nouvelles responsabilités de mise en valeur, qui s'ajoutaient aux privilèges coloniaux, cessaient tout bonnement «d'enrichir la métropole»<sup>10</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>8</sup> Lénine, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Éditions Gallimard, Paris, France, 1976, 230 p.

<sup>9</sup> Aron, *La société industrielle et la guerre*, p. 48.

<sup>10</sup> *Ibid.*

En outre, on peut remarquer un autre changement qui survient à l'ère thermonucléaire. L'amélioration des capacités de destruction fait en sorte que le calcul coûts-bénéfices n'est plus le même. La conquête de la Mandchourie n'apparaît plus très rentable lorsqu'on observe l'état des usines japonaises qui l'exploitaient en 1945. Avant 1939, «la capacité de récupération, humaine et matérielle avait grandi plus que la capacité des appareils destructifs»<sup>11</sup>. Autrement dit, la guerre pouvait entraîner des pertes assez lourdes, mais l'augmentation de la productivité économique et les développements dans la mécanisation du travail rendaient la reconstruction assez facile. Après 1945, Aron affirme que «le rapport entre appareils destructifs et capacité de récupération s'est renversé»<sup>12</sup>. Il ne suffirait plus de quelques années, comme en 1918 ou en 1945, pour reconstruire les pays qui auraient été dévastés par une guerre nucléaire. Aron note: «[t]out ce que nous savons de la puissance des bombes A et H nous prouve que la texture de la civilisation industrielle ne résisterait pas à des attaques par bombes thermo-nucléaires [sic]»<sup>13</sup>. L'argument suppose donc que l'humanité ne devient pas nécessairement plus sage, vertueuse ou pacifiste après 1945. Simplement, on atteint une étape de développement qui suppose que «l'intérêt commun à la paix l'emporte toujours sur les intérêts limités ou marginaux en opposition»<sup>14</sup>. C'est d'ailleurs là que cette réflexion plus abstraite d'Aron s'arrime à son postulat célèbre sur la guerre froide: paix impossible, guerre improbable... Tous les joueurs majeurs de l'échiquier international deviennent conscients que leurs rivalités idéologiques, commerciales ou impériales pourraient mener au suicide collectif. C'est la combinaison d'une diplomatie encore très idéologique avec des moyens de destruction dévastateurs qui fait en sorte que la conjoncture post-1945 n'en est une ni de paix ni de guerre<sup>15</sup>. Ultimement, si une guerre à mort de type nucléaire était déclenchée, c'est que les dirigeants auraient réfléchi la réalité internationale en fonction de la rationalité par buts qu'Aron compare à une «passion»<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 110.

Enfin, l'argument principal est toujours fondé sur des principes phénoménologiques et wébériens. Quelle que soit la base idéologique d'un pays, on remarque aussi un mouvement de succession des types d'hommes politiques, qui assure lui-même la paix. Aron remarque qu'à la fin des années 1950, le passé «aristocratique ne domine plus la politique quotidienne»<sup>17</sup>. À mesure que le processus de rationalisation suit son cours, les dirigeants à caractère bureaucratique ou technocratique succèdent aussi aux chefs charismatiques qui s'imposaient plus facilement dans les premières phases d'industrialisation. Cette métamorphose a une importance considérable pour Aron, lequel va jusqu'à affirmer que «dans l'ensemble, au choc doctrinal s'est lentement substituée l'analyse scientifique»<sup>18</sup>. À mesure que les banquiers, les industriels et les ingénieurs succèdent aux idéologues ou aux architectes des âmes, le rejet de la guerre tend à devenir universel. Ces nouveaux gestionnaires de l'État croient généralement que «les guerres sont un anachronisme, une survivance de temps révolus, [qu']elles gaspillent des richesses, alors que la fonction du travail est d'en créer, alors que le souci prédominant de ceux qui ont la responsabilité du travail collectif est de prévenir le gaspillage et de favoriser la création»<sup>19</sup>. Ultimement, ce virage dirigiste génère ce qu'Aron appelle «la sociabilité industrielle»<sup>20</sup>. Cette sociabilité pourrait être comprise comme un dialogue entre les sociétés de type industriel pour trouver sa propre organisation optimale<sup>21</sup>. À travers ce dialogue, elles reconnaissent finalement avoir plusieurs choses en commun, dont le même objectif du développement économique<sup>22</sup>. Pour maximiser celui-ci, les États doivent emprunter les idées de leurs concurrents, ce qui n'est possible que dans le cadre d'une communauté culturelle transnationale<sup>23</sup>. Du reste, l'intégration à l'économie mondiale semble un autre préalable important à la rationalisation et à la croissance économique chez Aron. Autrement dit, le nationalisme économique faisant la promotion de l'autarcie ne paie pas. Les banquiers, les industriels et les ingénieurs savent que la prospérité mondiale et la prospérité nationale sont une seule et même chose. De ce fait,

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 62; Voir également Claude Lefort, «Raymond Aron, Critic of International Law: A Reaging of Peace and War», *Political Reason in the Age of Ideology*, p. 223.

«les collectivités admettent le caractère essentiellement international ou, si l'on veut, non national, de l'ordre économique»<sup>24</sup>. Dans ces conditions, tout le monde convient que les guerres n'auront pas de conséquences équivalentes à la destruction d'instruments de production «nationaux». À mesure que l'interdépendance économique augmentera, les répercussions économiques des conflits tendront à affaiblir tout le monde et à ne renforcer personne.

Bref, ce sont les éléments qui permettent de remarquer l'apparition progressive d'une «société transnationale» qui «s'étend à la planète entière»<sup>25</sup>. Aron ajoute: «[l']idée classique de l'unification humaine par la technique de production, de transport, de communication, d'information, désormais banale, est entrée dans la conscience commune»<sup>26</sup>. Dans ce mouvement vers l'établissement d'une conscience humaine universelle, les religions séculières ne jouent qu'un rôle provisoire<sup>27</sup> appelé à disparaître grâce à la rationalisation du monde.

Puisque toutes les sociétés industrielles prennent le consumérisme comme moteur de développement économique ou comme objectif de production, on peut constater une certaine tendance à l'uniformisation des valeurs humaines lorsqu'un certain «stade de développement [est] atteint»<sup>28</sup>. Ultimement, cette propension témoigne de la dépolitisation progressive de la société civile et des masses de plus en plus amorphes face aux discours des *führers*. La politique cède tranquillement le pas à l'économie. Citant Tocqueville, Aron ajoute que l'individu industriel se contente désormais de se procurer «de petits et vulgaires plaisirs dont [il emplit son âme]». L'Homme contemporain «n'existe qu'en lui-même et pour lui seul et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie»<sup>29</sup>. Pour illustrer ces passages impérissables, Aron donne notamment l'exemple d'un voyage personnel en Pologne où il remarqua que personne ne remettait l'ordre soviétique en

<sup>24</sup> Aron, *La société industrielle et la guerre*, p. 63.

<sup>25</sup> Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 1653.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 1654.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 1656.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 1595.

<sup>29</sup> Alexis de Tocqueville, Cité dans Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 1596.



question, mais où la mobilisation de l'enthousiasme populaire et la promotion des dogmes socialistes n'avaient pratiquement aucun succès<sup>30</sup>. On rencontre le même phénomène dans les sociétés démocratiques avec des taux de participations aux différents suffrages qui diminuent sans cesse. Dès lors, il devient plus difficile, pour la classe politique, de vendre l'idée d'une guerre à ce genre de personnes. Et c'est en cela que la mécanique de l'histoire aronienne est phénoménologique en matière de relations internationales. Il y a une transformation globale de la conscience humaine liée à la société industrielle qui rend la guerre de moins en moins probable.

### 3.2 – Chez Fukuyama

D'entrée de jeu, il faut rappeler que la philosophie de l'histoire fukuyamienne repose principalement sur deux piliers: la rationalisation du monde (scientifique ou économique) et la lutte hégélienne pour la reconnaissance. Fukuyama emprunte donc largement à Raymond Aron pour rendre compte de la transformation progressive des relations internationales à travers le processus d'industrialisation. Néanmoins, son argumentation ne saurait être qualifiée d'exclusivement aronienne puisqu'il y a fusion entre la notion de désenchantement du monde et la dialectique kojévienne du maître et de l'esclave.

La première concordance entre les idées de Fukuyama et Aron qui pourrait être relevée concerne l'invalidation économique de l'impérialisme. L'auteur américain affirme effectivement que l'importance des ressources naturelles et des marchés étrangers protégés tend à décliner<sup>31</sup> avec le temps, «au bénéfice de la technique et de l'organisation rationnelle du travail»<sup>32</sup>. En d'autres termes, la guerre perd progressivement «la signification économique qu'elle avait encore voici deux ou trois cents ans»<sup>33</sup>. Citant les cas de Singapour, de Hong Kong et du Japon après 1945, Fukuyama est d'avis qu'il est possible pour de petits pays disposant de peu de ressources naturelles de bien réussir dans un monde où le commerce

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 1643.

<sup>31</sup> Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 298.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

entre les États se libéralise<sup>34</sup>. Il clôt également son invalidation économique du colonialisme avec l'inversion aronienne du rapport entre coûts et bénéfices des conquêtes territoriales. Fukuyama remarque donc lui aussi que le coût de la guerre «s'est accru de manière exponentielle du fait des progrès technologiques»<sup>35</sup>. Enfin, l'ensemble de ces arguments permettait à l'auteur américain d'en arriver de façon quasi identique à celle d'Aron: les conquêtes territoriales sont désormais «inutiles pour les pays développés»<sup>36</sup>.

Le raisonnement des deux auteurs présente aussi des similarités évidentes sur la question du renforcement des liens transnationaux entre les États. En fait, la libéralisation du commerce international permet de consolider progressivement une certaine interdépendance entre les États industrialisés. Évidemment, ces liens transnationaux minimiseraient largement les risques de guerres. Pour justifier cette idée, Fukuyama avance en quelque sorte que l'histoire se dirige assez mécaniquement vers cette ère de *transnationalisme*. Il mentionne d'abord que d'un pays à l'autre, il y a une tendance à l'homogénéisation des modes de production économique en raison de la compétition militaire. L'implantation du régime capitaliste dans l'ensemble des pays accroît de facto leur participation au marché mondial<sup>37</sup>, le rendement économique optimal ne pouvant pas être généré par des politiques autarciques. Ce faisant, la production nationale peut de moins en moins être séparée de l'économie mondiale<sup>38</sup>. Cette participation croissante à l'économie mondiale homogénéise l'humanité grâce à l'apparition «d'une culture de "consommation" universelle»<sup>39</sup>. En d'autres termes, qu'ils soient Français ou Chinois, la plupart des individus veulent à peu près la même chose sur le plan matériel. Il y a donc une tendance globale à l'embourgeoisement qui paraît difficilement réversible et qui permet de mieux comprendre la modification de l'ordre international au XXe siècle. À travers un même recours à Tocqueville, Fukuyama mentionne que «le bourgeois est d'abord préoccupé par son propre bien-être matériel; [qu']il n'a ni vertu ni souci du bien public, et [qu'il] ne se consacre absolument pas à la communauté humaine

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 298-299.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 66-67.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 15.



qui l'environne»<sup>40</sup>. C'est pour cette raison que l'Homme industriel développe un certain dédain pour les valeurs martiales et la guerre elle-même<sup>41</sup>.

En sens inverse, l'absence de ce *transnationalisme* ou de cette culture universelle<sup>42</sup> serait un autre élément permettant de voir pourquoi les grandes boucheries du XXe siècle<sup>43</sup> eurent lieu. Bref, pour ce qui est de l'accroissement de l'interdépendance entre les États et l'invalidation économique du colonialisme, on peut donc constater une ressemblance assez frappante entre l'argumentaire contenu dans *La fin de l'histoire* et celui rencontré dans *Les désillusions du progrès*<sup>44</sup> ou *La société industrielle et la guerre*.

Cela dit, comme Fukuyama fait fusionner les idées de Weber avec celles d'Hegel, sa vision des relations internationales demeure très largement influencée par la dialectique du maître et de l'esclave. En conséquence, sa réflexion sur les rapports entre les États se distancie parfois légèrement de celle de Raymond Aron. Par exemple, l'auteur américain est porté à croire que la politique étrangère d'un État est nécessairement déterminée par la nature du régime politique qui la mène, ce qu'Aron admettait plus difficilement. L'impérialisme aurait donc été le fruit de la pensée politique médiévale<sup>45</sup> dans laquelle la recherche de la gloire<sup>46</sup> occupait une place centrale. En fait, la classe des maîtres reproduit les principes aristocratiques auxquels ils adhèrent en politique intérieure sur la scène internationale. Si une communauté veut en asservir une autre, c'est qu'elle souhaite voir sa supériorité reconnue en vertu de ce que Fukuyama et Platon appellent la *mégalothymia*<sup>47</sup>. En cela, l'auteur américain se rapproche partiellement des réalistes classiques comme Niebuhr ou Kissinger qui insistent eux aussi sur le «désir humain de domination»<sup>48</sup>. À la place du déterminisme systémique cher aux positivistes, c'est le désir de reconnaissance qui serait donc la cause «originelle»<sup>49</sup> des

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 90, 110-111.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>44</sup> Voir Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp. 1469 à 1782.

<sup>45</sup> Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 216.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 295.

guerres. Ultiment, les conflits du XXe siècle auraient été une adaptation «nationale»<sup>50</sup> de la *mégalothenia*. À ce titre, Fukuyama note que «la dignité dont les nationalistes exigent la reconnaissance n'est pas la dignité humaine universelle, c'est la dignité pour leur groupe»<sup>51</sup>.

Or, la synthèse dans la dialectique du maître et de l'esclave suppose une reconnaissance globale de la dignité humaine. Comme nous l'avons dit antérieurement, les sociétés démocratiques contemporaines suppriment dans une très large mesure la *mégalothenia* à l'intérieur de leurs populations. Mais, pour Fukuyama, si le mouvement historique mène à l'abolition nationale de la domination du maître sur l'esclave, il doit «impliquer également la fin de la relation maître-esclave entre les nations, c'est-à-dire la fin de l'impérialisme et, avec elle, la diminution des probabilités de guerres fondées sur cet impérialisme»<sup>52</sup>.

À travers ce recours à l'hégélianisme, les idées de Fukuyama vont donc plus loin que celles d'Aron. Comme nous l'avons vu, sur le plan des relations internationales, ce dernier accorde plus d'importance à des questions comme les transformations des techniques de production et de destruction et l'amélioration de la pensée économique au XXe siècle. L'auteur américain récupère toute cette argumentation sur la rationalisation, mais affirme qu'elle doit nécessairement mener au libéralisme politique et à la démocratie, ce qu'Aron était moins porté à reconnaître. Pourtant, les conclusions restent essentiellement les mêmes. Que ce soit en raison du désenchantement du monde ou de l'abolition de la dialectique du maître et de l'esclave, les deux auteurs semblent prêts à admettre que les relations entre États développés sont de plus en plus pacifiques. Du reste, on peut aussi noter l'absence de division nette entre politiques intérieure et extérieure tant chez l'un que chez l'autre. Ils semblent aussi s'entendre sur le fait que les changements de régime et le pacifisme ont comme cause profonde la modification progressive de la conscience humaine. D'un côté, les actions sociales et les types de domination chez Aron permettent de voir comment l'ordre international traditionnel est remplacé par ses formes plus rationnelles (buts et fins). De l'autre, le remplacement des maîtres par les esclaves indique aussi comment l'impérialisme

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 281.

perd progressivement sa justification politique. En cela, les deux approches sont dialectiques (succession d'ordres politiques en fonction de contradictions internes) et phénoménologiques (transformation de la conscience humaine). L'approche d'Aron est plus exclusivement wébérienne alors qu'on devrait plutôt qualifier celle de Fukuyama d'hybride parce qu'elle emprunte à la fois à Hegel et Weber.

## CHAPITRE IV

### CONCEPTIONS DE LA PAIX

#### 4.1 – Paix par le droit, paix par l'empire: les idéaux types de Raymond Aron

Nous avons commencé à voir en quoi la rationalisation du monde rendait moins probable l'apparition de guerres généralisées ou totales dans la seconde moitié du XXe siècle selon Raymond Aron. Le triomphe politique des technocrates, l'invalidation économique de l'impérialisme et l'amélioration des capacités de destruction supportaient cette hypothèse. Malgré tout, ce déterminisme «wébérien» de démilitarisation des relations internationales reste imparfait pour différentes raisons. D'abord, Aron est conscient de vivre à une époque où le clivage idéologique existe toujours et que la compétition militaire persiste avec elle. À la différence de Fukuyama, il ne connaîtra jamais la période qui succèdera à la guerre froide. Du reste, on continue de vivre dans un monde où règne la «pluralité des centres autonomes de décisions»<sup>1</sup> ou, dit plus simplement, la souveraineté des États. Même si la technique militaire et la pensée économique se transforment, Aron conserve une vision de l'histoire qui continue de ne pas être écrite à l'avance<sup>2</sup> et qui continue d'offrir une multiplicité de moyens<sup>3</sup> et de buts<sup>4</sup> aux chefs d'État. D'ailleurs, de tous les auteurs qu'il commente dans l'ensemble de ses livres, qui vont de Morgenthau à Lénine, c'est pour Graham Allison qu'Aron semble manifester le plus d'estime, qualifiant d'ailleurs son livre<sup>5</sup> de «brillant»<sup>6</sup>.

En observant les précédents historiques et l'actualité politique à l'ère de Kennedy et Khrouchtchev, l'auteur français est forcé de reconnaître que la paix «nous est apparue, jusqu'à présent, comme la *suspension, plus ou moins durable, des modalités violentes de la*

---

<sup>1</sup> Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Éditions Calman-Lévy, Paris, France, 1984, p. 28.

<sup>2</sup> Daniel Marier, *La conception de la paix chez Raymond Aron*, Mémoire de maîtrise de l'Université Laval, Québec, 1989, p. 7.

<sup>3</sup> Aron, *Paix et guerre entre les nations*, pp. 58-80.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 103-133.

<sup>5</sup> Graham A. Allison et Philip Zelikow, *Essence of Decision : Explaining the Cuban Missile Crisis*, Éditions Longman (2<sup>e</sup> édition), États-Unis, 1999, 440 p.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. XI.

*rivalité entre les unités politiques*»<sup>7</sup>. Les propos de Daniel Marier, qui soutient qu'Aron a une définition essentiellement négative de la paix<sup>8</sup>, apparaissent donc plutôt exacts. En fait, on peut très bien sentir le caractère temporaire de deux des cinq types idéaux de paix chez Aron<sup>9</sup>. La paix d'équilibre<sup>10</sup>, par exemple, survient lorsque les moyens de guerre sont à peu près les mêmes d'une entité à l'autre, ce qui rend l'issue d'un conflit difficile à prévoir. La parité des moyens militaires dissuade tous les partis de s'engager dans une guerre dont ils peuvent difficilement contrôler le résultat. Cela dit, les buts, comme la gloire, la puissance ou l'idée<sup>11</sup>, peuvent malgré tout inciter les décideurs à engager leurs nations dans des conflits qu'ils pourraient perdre. La paix d'hégémonie<sup>12</sup>, quant à elle, existe lorsqu'un État accumule des capacités militaires largement supérieures à celles de tous ses compétiteurs, mais qu'il ne «cherche pas à absorber les unités réduites à l'impuissance»<sup>13</sup>. Cela n'empêche pas l'hégémon de vouloir influencer sur la politique interne du reste des États souverains par d'autres procédés que la guerre conventionnelle. D'ailleurs, il faut voir l'hégémonie et l'équilibre comme des concepts complémentaires, loin d'être isolés. L'ensemble des unités dont les capacités militaires se révéleront inférieures à celles de l'hégémon aura un avantage à s'allier contre la menace commune. Évidemment, il peut y avoir différence assez grande entre l'intention proclamée et l'intention réelle du gouvernement le plus fort. Il en va de même avec la perception que les États ont de leurs semblables. Ultimement, une foule d'autres paramètres aroniens, qu'il serait trop long d'énumérer ici, font en sorte que l'hégémonie et l'équilibre sont deux formes de paix éphémères.

La «paix idéale de terreur»<sup>14</sup> se distingue largement des deux types précédents parce qu'elle ne constitue pas une catégorie transhistorique. Elle est propre à un moment historique

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>8</sup> Marier, *La conception de la paix chez Raymond Aron*, p. 31.

<sup>9</sup> On peut ici remarquer une méthodologie résolument wébérienne.

<sup>10</sup> Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 158.

<sup>11</sup> On voit ici que le système aronien de *Paix et guerre* ressemble à celui de Weber dans *Économie et société ou Le savant et le politique*. Il y a une plusieurs catégories de types idéaux qui interagissent entre elles pour raffiner la pensée et s'approcher d'une définition plus fidèle de la réalité. L'équilibre des forces militaires ne veut rien dire en lui-même. Le concept permet de comprendre la réalité lorsqu'on la marie avec les types idéaux des autres catégories (ici les buts poursuivis par les chefs d'État).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 166.

durant lequel les améliorations en matière d'armement permettent aux protagonistes internationaux de s'autodétruire grâce à la qualité de leurs armes. La paix idéale de terreur se produirait donc dans un monde où tous les gouvernements possèderaient des armes thermonucléaires leur permettant de répondre à une invasion par la destruction complète de l'adversaire.

En dehors de cette paix technologique (ou de ces paix temporaires reposant surtout sur les moyens de guerre), le système international pourrait revêtir, selon Aron, un caractère pacifique durable dans deux autres cas. D'abord, la paix par l'empire signifierait l'effondrement de l'ordre international formé à la Renaissance, un ordre généralement qualifié de système westphalien. En d'autres termes, il y aurait liquidation de l'ensemble des États-nations au profit d'un seul et unique gouvernement qui pourrait exercer une autorité mondiale. Ce nouvel ordre pourrait être créé par la fusion volontaire des anciennes armées nationales (fédération<sup>15</sup>) ou par la conquête de l'ensemble des territoires souverains, ce qui supposerait évidemment que l'État-monde dispose d'un monopole plus ou moins légitime de la violence. D'ailleurs, à ce sujet, Aron affirme que «la *paix impériale* débouche sur la paix civile au fur et à mesure que s'effacent les souvenirs des unités politiques, antérieurement indépendantes, que les individus, à travers la zone pacifiée, se sentent moins unis à la communauté, traditionnelle ou locale, et plus à l'État conquérant»<sup>16</sup>. Fidèle à son approche sociohistorique wébérienne, Aron appuie sa réflexion sur des précédents historiques, notamment l'unification bismarckienne de l'Allemagne<sup>17</sup>, permettant de croire que la réalisation d'un tel gouvernement mondial pourrait être légitimée ou acceptée par l'humanité à long terme. En raison du «pacifisme rationalisé»<sup>18</sup> qui apparaît au «milieu du XXe siècle»<sup>19</sup>, Aron croit que cette forme de paix universelle est possible, mais peu probable. Étant donnés les coûts liés à l'impérialisme et à la guerre nucléaire<sup>20</sup>, la tendance à l'annexion de nouveaux territoires décroît. Du reste, la rationalisation et l'intégration toujours plus poussée à

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 742-743.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 748.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

l'économie mondiale ne signifient pas «que la chute des barrières douanières fera tomber d'elles-mêmes les barrières politiques et militaires»<sup>21</sup>.

Finalement, Aron crée un second type de paix universelle ou permanente qui pourrait être issue d'un dépassement de la politique de puissance<sup>22</sup>, la paix par la loi. Évidemment, contrairement à la paix par l'empire, elle impliquerait un maintien du système westphalien et la fragmentation des capacités militaires. Avec sa lucidité habituelle, Aron commence par montrer que cette persistance de la «situation hobbesienne»<sup>23</sup> demeure largement problématique parce que les États conservent leur droit de se faire justice eux-mêmes. Dans *Paix et guerre*, Aron mentionne bien que les citoyens respectent les lois et les normes à l'intérieur d'un cadre national parce que l'État y dispose d'un monopole de la violence permettant de punir les comportements jugés déviants ou illégaux<sup>24</sup>. Donnant l'exemple de la Chine<sup>25</sup>, l'auteur français affirme également que la pression démographique ou la densité de population pourraient continuer d'être des causes de guerres dans l'avenir si des mesures pour planifier les naissances ne sont pas prises par les gouvernements concernés. Cela dit, il lui semble aussi assez clair que «la vie économique est de plus en plus transnationale»<sup>26</sup>, même s'il refuse de croire que les statistiques du commerce international sont «un critère valable de la société transnationale.»<sup>27</sup> Et, cette impression repose sur un postulat plutôt clair: «[l]'hétérogénéité du système restreint l'épanouissement de la société transnationale que les moyens matériels rendraient possible»<sup>28</sup>. Dans plusieurs livres, Aron précise que l'on pourrait constituer une société internationale pacifique à trois conditions.

D'abord, les principaux États devraient avoir des formes républicaines de gouvernement «fondées sur le consentement des citoyens et l'exercice du pouvoir selon des règles strictes et des procédures légales»<sup>29</sup>. Aron ajoute: «[l]es États auraient conscience de leur parenté, le

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 732.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 692.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 697.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 709-710.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 696.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 713.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 717.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 718.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 721.

système serait homogène, une communauté internationale d'abord, supranationale ensuite commencerait d'exister et cette communauté choisirait judicieusement, en cas de crise locale, entre "isolement" et "solution imposée"»<sup>30</sup>.

Ensuite, même si les causes économiques des conflits se sont atténuées d'elles-mêmes après la Seconde Guerre mondiale<sup>31</sup>, il faudrait toutefois que «le taux d'expansion économique dépasse celui de la croissance démographique»<sup>32</sup>. À ce titre, Aron note que le nombre de personnes prisonnières du «cercle vicieux de l'appauvrissement»<sup>33</sup>, en 1959, augmente plus rapidement que «celui des hommes qui sont entrés dans le processus cumulatif d'expansion»<sup>34</sup>. Les déséquilibres internationaux de richesse pourraient engendrer une insatisfaction croissante – Aron parle d'un déséquilibre entre besoins et ressources<sup>35</sup> – pouvant mener à des guerres, compte tenu du caractère fini du monde que nous habitons. Pour l'auteur français, il est assez clair que la terre ne pourra offrir un niveau de vie s'apparentant à celui de la classe moyenne américaine si l'expansion démographique se poursuit<sup>36</sup>. En fait, ces deux premiers arguments s'alimentent l'un et l'autre, les institutions républicaines modernes permettant souvent d'accéder à un niveau de développement économique avancé, et réciproquement. Aron confirme que pour «accéder à la civilisation industrielle, les peuples doivent transformer leur manière de vivre et de penser, se donner des institutions politiques, souvent incompatibles avec des habitudes séculaires»<sup>37</sup>.

Finalement, l'acceptation mutuelle des nations dans la société internationale constitue la dernière condition devant permettre le règne d'une paix légale universelle. Prenant comme exemple l'Europe occidentale d'après 1945, Aron soutient qu'il est nécessaire que les nations reconnaissent la souveraineté des autres peuples. On peut utiliser ici la critique du droit international d'Aron pour mieux comprendre ce que cette troisième condition veut dire.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 721-722.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 722.

<sup>32</sup> Aron, *La société industrielle et la guerre*, p. 57.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 58.



Certains commentateurs, comme Lefort<sup>38</sup>, montrent bien que son scepticisme à l'endroit de la SDN ou de l'ONU nie tout progrès sur la scène internationale. Plus encore, il semble clair qu'Aron n'embrasse pas la conception réaliste des institutions internationales. En effet, pour Aron, si les premières organisations interétatiques furent, dans une large mesure, très inefficaces, c'est parce que le système interétatique était profondément hétérogène. Par exemple, les communistes ne reconnaissaient pas la légitimité des gouvernements démocratiques et réciproquement. En d'autres termes, il y avait deux, ou plusieurs communautés d'États qui avaient des systèmes de valeurs différents, ce qui rendait impossible la reconnaissance mutuelle de ces deux groupes. Bref, c'est ce qui atténuait largement l'efficacité de la société transnationale ou du système légal «mondial» et qui rendait la réalisation historique de la paix par le droit encore impossible.

#### 4.2 – Fukuyama et le monde postsoviétique

Au-delà des réflexions plus philosophiques et abstraites de Fukuyama sur la dialectique du maître et de l'esclave, l'auteur américain se penche aussi sur la dimension plus concrète de la politique internationale. Pour ce faire, il entre en dialogue avec les écoles réalistes et néoréalistes américaines pour mettre en doute certains de leurs postulats de base. Fukuyama rejette notamment certaines idées voulant que les États aient pour unique objectif la recherche de puissance ou que les relations internationales ne soient pas influencées «par le caractère intérieur des États»<sup>39</sup>. Cependant, la critique la plus virulente qu'il adresse aux écoles réalistes concerne la question de l'histoire<sup>40</sup>. Parce que la nature des hommes était fondamentalement mauvaise ou parce que le système international anarchique rendait la quête de pouvoir incontournable, Morgenthau, Waltz ou Kissinger<sup>41</sup> soutenaient que les relations entre États n'avaient pas changé depuis Thucydide. Dans *La fin de l'histoire*, la réponse que Fukuyama adresse à tous ces auteurs de la guerre froide va comme suit: «[l]e réalisme était un cadre adéquat pour comprendre la politique internationale à cette époque,

<sup>38</sup> Lefort, «Raymond Aron, Critic of International Law: A Reaging of Peace and War», pp. 224-225.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>41</sup> Mentionnons ici que Fukuyama ne fait aucune allusion à Raymond Aron dans le chapitre 23 («L'irréalité du «réalisme»») consacré à la critique des auteurs de cette école.

car le monde fonctionnait alors sur des postulats réalistes. Il ne le faisait pas tant parce que les principes réalistes reflétaient des vérités intemporelles, mais parce que le monde était profondément divisé entre des États aux idéologies radicalement différentes et mutuellement hostiles»<sup>42</sup>. Encore ici, l'insistance sur la dimension idéologique de la guerre froide rapproche Fukuyama d'Aron. Leurs critiques des institutions et du droit internationaux, différentes de celle des réalistes, vont aussi dans le même sens. Fukuyama note: «[l]'hostilité implacable de ces idéologies [le socialisme et le fascisme] garantissait que tout cadre d'internationalisme libéral destiné à régler les interactions d'un système d'États libéraux serait ignoré ou utilisé de manière malhonnête pour faire progresser des objectifs nationalistes agressifs»<sup>43</sup>. Néanmoins, la conjoncture propre à la première moitié du XXe siècle était loin d'être universelle. Elle n'était qu'une partie de l'histoire universelle et avait toutes les chances de ne jamais se répéter<sup>44</sup>. Pour les mêmes raisons, Fukuyama note: «[p]enser que l'ordre européen qui émerge de la guerre froide puisse revenir au comportement de rivalité des grandes puissances du siècle passé est se montrer tout à fait inconscient du caractère profondément bourgeois de la vie dans l'Europe actuelle»<sup>45</sup>.

Il semble clair que l'auteur américain est aussi d'avis que les États n'ont pas à adopter un comportement s'apparentant à celui de «l'homme dans l'état de nature» en toutes circonstances. Il n'y aurait, en fait, aucune raison d'avoir peur des autres États, «sauf si l'on a des raisons de penser que les sociétés humaines sont par définition agressives»<sup>46</sup>. Et, pour Fukuyama, on cesse progressivement, à la fin du XXe siècle, d'avoir peur de la conduite des autres États pour toutes les raisons dont nous avons traité au point 3.2. Parce que l'impérialisme ne peut plus être justifié du point de vue économique et que les maîtres, chantres des valeurs martiales, ne sont plus au pouvoir, les États n'ont plus besoin de se suspecter les uns les autres. L'auteur américain note: «[l]a perception de la menace étrangère, semble-t-il, n'est pas déterminée "objectivement" par la position de l'État dans le système

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 290.

des États, mais est fortement influencé par l'idéologie»<sup>47</sup>. Ainsi donc, par rapport à d'autres modes de gouvernement ou d'autres types d'idéologies, la parenté et le pacifisme démontrés par les démocraties libérales semblent encore plus prononcés. À ce sujet, Fukuyama souligne que le «caractère non belliqueux des sociétés libérales est manifeste dans les relations extraordinairement pacifiques qu'elles entretiennent entre elles»<sup>48</sup>. Tentant d'expliquer les causes de cette tendance, il ajoute que «les démocraties libérales manifestent peu d'hostilité ou d'intérêt pour une domination mutuelle. Elles partagent les principes de l'égalité universelle des droits, et n'ont donc aucune raison de se contester réciproquement leur légitimité»<sup>49</sup>. Également, Fukuyama note que les progrès économiques font en sorte que les démocraties modernes «sont trop douillet[te]s et trop engagé[e]s dans la consommation pour risquer la mort; tous ces pays sont remplis d'entrepreneurs et de capitaines d'industrie, mais manquent de princes ou de démagogues dont les ambitions seules suffiraient à déclencher des guerres»<sup>50</sup>. Du reste, leurs frontières nationales tendent à s'atténuer à mesure qu'elles intègrent le marché mondial et qu'elles établissent différents ponts culturels.

Même si la chute du mur de Berlin et la démocratisation du bloc soviétique contribuent largement à l'homogénéisation idéologique du monde, il reste que 1991 doit être vue plus comme une année charnière que comme l'année à partir de laquelle l'histoire se termine véritablement. Fukuyama lui-même reconnaît que plusieurs entités nationales continuent d'accuser un retard considérable sur le plan économique et qu'au tournant du millénaire, certains États n'auront toujours pas adopté la démocratie comme mode de gouvernement. C'est ce qui lui fait dire que dans l'avenir prévisible, «le monde sera divisé entre une partie "posthistorique" et une partie toujours engagée dans l'histoire»<sup>51</sup>. Dans les pays avancés, la paix, le libéralisme et la vie privée se renforceront indéfiniment. Même si les États-nations continuent d'exister en Allemagne, en France ou aux États-Unis, la rationalité économique «rognera de nombreux éléments traditionnels de la souveraineté, en unifiant les marchés et la

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 313.

production»<sup>52</sup>. Dans les pays moins développés, par contre, l'histoire *as usual* se poursuivra pour une période indéterminée. Autrement dit, des démocraties fonctionnelles n'apparaîtront pas partout dans le monde parce que l'Union Soviétique abandonne le monopartisme et la planification centrale de l'économie. L'auteur américain énonce assez clairement que «l'histoire devrait continuer d'être divisée par une grande variété de conflits religieux, nationaux et idéologiques, en fonction du stade de développement des pays concernés, dans lesquels les anciennes règles de la politique de puissance continueront de s'appliquer»<sup>53</sup>. Progressivement, la plupart des pays suivront l'exemple de pays comme le Mexique, l'Argentine ou le Brésil, et atteindront un niveau de développement économique qui leur permettra de se doter d'institutions démocratiques viables.

Citant Kant, Fukuyama conclut donc que le monde n'est pas encore arrivé à l'ère de la paix perpétuelle parce que «la constitution des États dans le système d'ensemble doit être républicaine, c'est-à-dire que ces États doivent être des démocraties libérales».<sup>54</sup> Qui plus est, ces États démocratiques doivent créer une fédération internationale en prenant les principes libéraux et légaux qui sont les leurs pour base. Critiquant l'ONU pour appuyer cette idée, Fukuyama remarque encore que sans «consensus préalable sur des principes justes en matière d'ordre politique, il n'est pas surprenant que cette organisation n'ait pas été capable d'accomplir quoi que ce fut de véritablement important depuis sa fondation dans le domaine crucial de la sécurité collective»<sup>55</sup>. Pour l'auteur américain, les institutions internationales du monde posthistorique devront «ressembler beaucoup plus à l'OTAN qu'aux Nations Unies, c'est-à-dire constituer un regroupement d'États véritablement libres réunis par leur engagement commun envers des principes libéraux»<sup>56</sup>.

En attendant que le monde atteigne l'hétérogénéité démocratique parfaite et que l'écart économique entre les pays soit comblé, les États avancés créent des institutions posthistoriques entre elles. Fukuyama signale que la CEE, l'OCDE, le GATT et l'OTAN sont

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 319

<sup>56</sup> *Ibid.*

d'excellents exemples d'organisation qui «faisaient du libéralisme une condition préalable d'adhésion»<sup>57</sup>. Ultimement, les pays qui passent de la phase historique à la phase posthistorique ratifient progressivement ces traités, ce qui rapproche toujours plus l'Histoire de sa fin.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*

## CHAPITRE V

### PRAXÉOLOGIE: VERS UNE PRESCRIPTION DE LA POLITIQUE ÉTRANGÈRE

Le dernier élément que nous devons considérer dans notre comparaison des deux auteurs est donc celui de la praxéologie. En dépit de l'écart générationnel qui subsiste entre les deux hommes, on peut remarquer une fois de plus une ressemblance importante dans leurs conceptions de la politique étrangère la meilleure. Bien que la philosophie aronienne de l'histoire ne saurait être qualifiée de kantienne ou d'hégélienne, l'auteur français avait une sympathie personnelle plus qu'évidente pour le camp occidental<sup>1</sup> et pour les idéaux que l'Ouest incarnait. Pareillement, Fukuyama n'essaie même pas de se défendre lorsque l'on critique le côté performatif de *La fin de l'histoire*<sup>2</sup> et admet lui-même que son livre recèle une dimension normative<sup>3</sup>. Parce qu'une importance considérable est accordée aux formes de gouvernement, on pouvait s'attendre à ce que certains postulats réalistes soient rejetés. Pourtant, comme nous allons le voir, tant Fukuyama qu'Aron mettent en garde contre l'aveuglement idéologique des hommes d'État. Ils rejettent tous les deux un libéralisme de croisé s'apparentant à celui qui fut pratiqué par le président Wilson. Nous soutiendrons ici que leur praxéologie mène à une éthique «de la prudence, de la sagesse et de la responsabilité»<sup>4</sup>. En cela, il semble que les deux auteurs empruntent les meilleurs éléments des théories libérales et réalistes pour former une philosophie hybride. D'un côté, les deux auteurs s'entendent pour dire que la morale interdit à l'homme d'État de prendre le pouvoir et la puissance comme des fins en eux-mêmes. De même, Fukuyama et Aron reconnaissent que la politique est régie par certaines lois que l'on ne peut transgresser et qui font en sorte que les meilleures intentions du monde peuvent avoir des conséquences funestes lorsque l'on n'en tient point compte. Il y a donc le monde «tel qu'il est» et le monde tel qu'on aimerait qu'il soit, et le chef d'État doit faire le compromis le plus juste entre ces deux notions. Entre

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 656.

<sup>2</sup> McCarney, «Shaping Ends : Reflections on Fukuyama», pp. 37 à 53.

<sup>3</sup> Fukuyama, «Reflexions-Five Years Later», pp. 239 à 258.

<sup>4</sup> Marier, *La conception de la paix chez Raymond Aron*, p. 57.

le rejet du cynisme d'un côté et le dédain de l'idéalisme pur de l'autre, les deux auteurs en arrivent donc à une position intermédiaire que Francis Fukuyama baptisera paradoxalement ainsi: «realistic Wilsonianism»<sup>5</sup>.

### 5.1 – Raymond Aron et l'action diplomaticostratégique durant la guerre froide

Aron commence les six chapitres de *Paix et guerre* qu'il consacre à la praxéologie sur cette question de «l'antinomie du réalisme et de l'idéalisme»<sup>6</sup>. D'emblée, l'auteur français semble se ranger du côté des réalistes. Il note que le «devoir premier – politique, mais aussi moral – est de voir la politique entre les nations telle qu'elle est, afin que chaque État, légitimement préoccupé de ses intérêts, ne soit pas entièrement aveugle aux intérêts des autres»<sup>7</sup>. Cependant, il ajoute que «la conduite la meilleure – la meilleure par rapport aux valeurs que l'idéaliste lui-même veut accomplir – est celle que dicte la *prudence*»<sup>8</sup>. Aron explique donc ce principe cardinal durant plusieurs pages. Il soutient qu'au XXe siècle, la prudence exige que les décideurs agissent en fonction de circonstances précises plutôt qu'en rapport à un millénarisme abstrait ou à des dogmes transhistoriques interprétés comme des vérités absolues. Évidemment, au cours de la guerre froide, le bloc occidental comme le bloc soviétique croyaient que la victoire de ses principes politiques était toute proche et inévitable. Ainsi, pour Aron, un dirigeant soviétique qui prenait les quelques pages du *Manifeste du Parti communiste* comme unique outil d'interprétation de la réalité politique avait toutes les chances de ne pas se comporter de façon prudente. Il dénonçait sévèrement cette «obéissance passive à une norme ou à une pseudo-norme»<sup>9</sup>, ou la fixation de tels «objectifs illimités et peut-être dépourvus de signification»<sup>10</sup>. Bien que nous ayons donné ici l'exemple de l'idéalisme soviétique, l'auteur français reproche aussi à certains dirigeants occidentaux de se donner des ambitions démesurées en employant des formules ou bien pour rendre le monde plus sûr pour la démocratie, ou bien pour créer un monde dans lequel la politique de puissance aurait disparu. En fait, de telles visées immatérielles, presque métaphysiques,

<sup>5</sup> Fukuyama, *America at the Crossroads*, p. XII.

<sup>6</sup> Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 565.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 572.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

omettent purement et simplement les données politiques concrètes et sont, pour ainsi dire, «condamnées à l'avance»<sup>11</sup>.

Pourtant, cette condamnation de l'idéalisme est pourtant loin de confirmer une praxéologie authentiquement réaliste. Flirtant toujours avec une certaine insolence, Aron résume son opinion des idées de Morgenthau ainsi: «[l]ui aussi est un croisé, mais un croisé du réalisme»<sup>12</sup>. En fait, comme pour Marx, il lui reproche de vouloir créer une théorie prétendument «objective» et épistémologiquement viable. Or, pour Aron, il est clair que sa thèse mêle prescription et description des relations internationales, faisant en sorte que la pensée réaliste «a débouché sur une idéologie, comparable à celle qu'elle prenait pour cible de ses critiques»<sup>13</sup>. En fait, n'insistant que sur un nombre limité de données comme l'intérêt national et l'équilibre des puissances, le réalisme serait donc une théorie aussi partielle et incomplète que les autres. Ce faisant, elle orienterait nécessairement le comportement des hommes d'État y souscrivant dans une direction plutôt que dans une autre. En cela, le réalisme revêt un caractère aussi dogmatique que le socialisme ou le libéralisme. À l'opposé, Aron se fait donc le partisan d'une approche plus synthétique: «[c]'est le réalisme vrai, celui qui tient compte de toute la réalité, qui dicte la conduite diplomaticostratégique adaptée non au portrait retouché de ce que serait la politique internationale si les hommes d'État étaient sages dans leur égoïsme, mais à ce qu'elle est avec les passions, les folies, les idées et les violences du siècle»<sup>14</sup>. En ce sens, il devient inconcevable de ne pas s'intéresser à la politique intérieure des États, aux formes de gouvernements ou à la parenté idéologique des régimes lorsque l'on essaie de comprendre les relations internationales. Dans les faits, il semblerait plutôt que la guerre froide ait surtout été déterminée par ces variables que Waltz ou Morgenthau tâchaient scrupuleusement d'ignorer. En fin de compte, comme Carr<sup>15</sup>, Aron reprochait surtout aux réalistes d'avoir rejeté le corpus «idéaliste» en bloc et aux idéalistes de ne pas avoir tenu compte de la pensée réaliste. Il mentionne assez clairement qu'une «leçon

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 577.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 586.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 587.

<sup>15</sup> Carr, *The Twenty Years' Crisis*, pp. 11 à 94.



d'un certain réalisme n'est-elle pas entièrement inutile quand elle s'adresse à des hommes de bonne volonté qui risquent de pécher par excès et non par manque d'illusions»<sup>16</sup>.

Finalement, ces comportements politiques déplorés ou encensés par Aron s'accordent plus ou moins bien les typologies wébériennes dont nous avons parlé dans les sections précédentes. Citant l'auteur allemand<sup>17</sup>, il reprend les formes d'autorités et de morales pour montrer quelle devait être la conduite la meilleure pour un homme d'État. D'un côté, des chefs charismatiques animés par des convictions<sup>18</sup>, et de l'autre, des chefs bureaucratiques agissant sur la base de responsabilités relatives à leur fonction. Conséquemment, c'est dans des termes essentiellement wébériens qu'il faut comprendre la dimension «réaliste» de la praxéologie aronienne. Le meilleur dirigeant n'est pas celui qui suit bêtement les préceptes réalistes, qui ne se soucie que de l'intérêt national, ou de l'accumulation de puissance. C'est encore moins un pacifiste, un socialiste ou un libéral convaincu qui se conduira en «jusqu'aboutiste». Aron précise: «[l']homme d'État qui obéirait à son cœur sans se soucier des conséquences de ses actes, manquerait aux devoirs de sa charge et serait, par là même immoral»<sup>19</sup>. Churchill aurait pu décider de ne pas combattre le nazisme par dédain de la guerre elle-même, mais la population dont il avait la responsabilité aurait été soumise à un gouvernement qui lui aurait rendu la vie invivable. Khrouchtchev aurait pu lancer les fusées cubaines sur les villes de la côte Est dans l'espoir de compléter la sacro-sainte révolution internationale. Si tel avait été le cas, l'Union Soviétique se serait engagée dans une guerre qu'elle pouvait perdre et qui signifiait probablement l'extinction de l'espèce humaine. Il n'y a donc aucun mode d'emploi ou aucune rationalité transhistorique<sup>20</sup> à laquelle il suffirait de se soumettre pour agir correctement. Le chef d'État doit prendre des décisions en fonction de circonstances qui ne sont jamais les mêmes et qui rendent l'équation invariablement différente. Dans ces conditions, il doit surtout réfléchir au corollaire que pourraient avoir ses choix.

---

<sup>16</sup> Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 586.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 615.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 620.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 625.

Plus concrètement, on peut se demander quelle politique étrangère «occidentale» pourrait sembler appropriée à la lumière de ces réflexions d'ordre plus théorique. Évidemment, elle tient pour acquis que la démocratie libérale est, en tant que telle, «préférable au régime de type soviétique»<sup>21</sup>, mais aussi que l'idéologie marxiste-léniniste «tombera peu à peu en désuétude»<sup>22</sup>, un optimisme qui distingue encore Aron des réalistes classiques. Même si l'auteur français semble comprendre la compétition opposant l'URSS aux États-Unis en termes essentiellement idéologiques, il se distingue passablement de plusieurs analystes américains de l'époque comme Strausz-Hupé, Kintner ou Possony. Ces derniers se plaisaient à comparer la guerre froide à la guerre de Sécession américaine en prétendant que la lutte qui opposait les différents partis de ces deux conflits était nécessairement inexpiable. Pour Aron, les précédents historiques de systèmes bipolaires hétérogènes menaient beaucoup plus souvent à une coexistence durable<sup>23</sup>. En fin de compte, les démocraties libérales pourraient bien affaiblir l'Union Soviétique par le simple fait d'exister grâce au niveau de vie et aux libertés qu'elles offrent aux individus. La bataille qui oppose les deux grands est fondamentalement idéelle et politique. Dans ces conditions, la destruction de l'Armée rouge et des sites de lancement de missiles balistiques intercontinentaux n'est absolument pas nécessaire. Conformément avec la phénoménologie wébérienne, dès que les Soviétiques cesseront de vénérer une philosophie de l'histoire qui pourrait ne pas être vraie et qu'ils s'ouvriront aux comparaisons avec l'Occident, la compétition pacifique prendra le relais à la guerre froide. Lorsque ce sera fait, le débat se clora de lui-même grâce au processus de rationalisation du monde qui déterminera la matrice économique la plus performante entre la planification centrale et le marché libre.

Jusqu'à ce que ce moment arrive, mieux valait resserrer les liens entre les pays membres de l'OTAN<sup>24</sup> et contribuer autant que possible à l'industrialisation du Tiers-monde<sup>25</sup>. Dans *République impériale*<sup>26</sup>, Aron ajoute que les États-Unis devraient abandonner l'esprit de

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 656.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 659.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 663.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 679-680.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 684-685.

<sup>26</sup> Raymond Aron, *République impériale : Les États-Unis et le monde, 1945-1972*, Éditions Calman-Lévy, Paris, France, 1973, 340 p.

croisade et adopter un certain réalisme impérial<sup>27</sup> au service des idéaux du libéralisme et de la démocratie. Il note assez clairement que la doctrine de l'endiguement devait «un jour ou l'autre aboutir à un désastre.»<sup>28</sup> Pour l'auteur français, «au lieu d'agir et surtout de parler comme si notre sécurité était compromise à chaque fois que la "Ruritanie" [déclarait] son allégeance à Moscou, mieux [valait] marquer détachement et quasi-indifférence»<sup>29</sup>. Cette position demeurerait assez cohérente avec la philosophie de l'histoire d'Aron. D'un côté, il rappellerait à plusieurs reprises que les coûts du colonialisme augmentaient plus vite que les bénéfices que l'on pouvait en tirer. De l'autre, il savait qu'à long terme l'économie de marché triompherait nécessairement de la planification centrale. Le processus de désenchantement du monde n'avait d'aucune façon besoin d'être supporté par une compétition militaire accrue dans les pays non alignés peu développés. En fin de compte, la supériorité économique et technologique des États-Unis lui donnait un potentiel militaire lui procurant toute la sécurité nécessaire pour maintenir son indépendance.

À partir de toutes ces réflexions théoriques et pratiques, Aron estimait qu'il y avait moins d'écart entre le wilsonisme américain traditionnel et les thèses réalistes de Walter Lippmann<sup>30</sup> que bien des gens voulaient le croire. C'est pour cette raison qu'il devenait en fait possible de concilier les deux positions.

## 5.2 – Le réalisme wilsonien de Fukuyama

Comme nous l'avons déjà expliqué précédemment, les idées de Fukuyama mènent elles aussi à une critique assez virulente de la pensée réaliste, surtout sur la question du transhistorisme ou de la négation du changement dans l'histoire. À travers la dialectique du maître et de l'esclave, nous avons également vu que l'aristocratie, pour maintenir ses privilèges et son statut politique, menait des batailles de pur prestige pour montrer sa valeur. Ce comportement devait aussi être reproduit dans les relations avec d'autres États et devenait en fait la base de l'impérialisme.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>29</sup> Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 684.

<sup>30</sup> Aron, *République impériale : Les États-Unis et le monde, 1945-1972*, p. 314.

La chute de l'Union Soviétique marque un tournant important dans le processus historique opposant les maîtres aux esclaves, parce que les valeurs de ces derniers (tolérance, justice, répugnance face à la guerre, etc.) semblent s'imposer définitivement. Les esclaves (ou le peuple au sens large) sont dépositaires du pouvoir politique dans presque tous les pays développés et ont une écrasante supériorité militaire sur les pays toujours chancelants politiquement ou économiquement. Cette nouvelle conjoncture internationale post-1991 rendrait la chute des États démocratiques bien peu probable. Reste toutefois que la dialectique du maître et de l'esclave ne s'est pas encore soldée par une synthèse universelle. Il y a toujours des pays qui n'ont pas épousé la révolution libérale mondiale et qui continuent d'avoir un niveau de développement économique difficilement compatible avec celui d'un État démocratique moderne. C'est donc à la lumière de la philosophie hégélienne de l'histoire de Fukuyama qu'on peut comprendre ses réflexions praxéologiques.

Pour ce qui est des politiques qu'adopteront les démocraties libérales à l'égard de leurs semblables, les choix devraient être relativement faciles à faire. Leurs relations seront toujours pacifiques en raison du renforcement indéfini de l'interdépendance économique, du transnationalisme, et d'une similitude idéologique insistant sur le pacifisme dans les affaires étrangères. Ayant aboli la domination intérieure du maître sur l'esclave depuis longtemps, les démocraties libérales continueront d'entretenir des relations internationales égalitaires fondées sur le respect mutuel des indépendances. Néanmoins, la politique de puissance «continuera de prévaloir parmi les États qui ne sont pas des démocraties libérales»<sup>31</sup>. Malgré tout, les deux groupes d'États devront avoir un minimum d'interactions sur des questions comme l'immigration, les échanges économiques et les ressources stratégiques. Dans ces relations, Fukuyama est d'avis que les États déjà arrivés à l'ère «posthistorique» devront «utiliser des méthodes réalistes en traitant avec la partie qui est restée dans l'histoire»<sup>32</sup>. C'est en cela que Fukuyama affirme une position mitoyenne entre réalisme et wilsonisme.

D'un côté, il maintient que le «moralisme» traditionnel de la politique étrangère américaine – avec son souci des droits de l'homme et des valeurs «démocratiques» – n'est pas

<sup>31</sup> Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, p. 313.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 316.

entièrement déplacé»<sup>33</sup>. Il soutient également que les démocraties font le bon choix en établissant une politique étrangère profondément idéologique parce qu'elles auront ainsi «des alliés plus forts et plus durables à long terme»<sup>34</sup>.

Cela dit, les démocraties libérales peuvent difficilement créer des liens durables avec des gouvernements qui ne partagent pas leurs valeurs. Ainsi, elles devraient adopter une attitude radicalement différente à l'égard des États non démocratiques, dont les dirigeants persistent à penser le monde à la manière des anciens maîtres. Par exemple, une dictature militaire comme celle de Saddam Hussein continuera peut-être à pratiquer des annexions territoriales<sup>35</sup> comme c'était chose courante au XVIII<sup>e</sup> siècle parce qu'elle les considère comme légitimes. Cependant, ce genre de méthode d'acquisition de ressources naturelles apparaît fondamentalement anachronique aux yeux des États démocratiques qui participent à un marché international assurant la mobilité des biens et services. En dépit de cette tension historique entre historicité et posthistoricité, Fukuyama semble d'avis que les compromis et l'intransigeance sont encore souvent impossibles. En ce sens, il note d'ailleurs que «les États-Unis et les autres pays démocratiques ont un intérêt à long terme à préserver la sphère de la démocratie dans le monde, et à l'étendre là où cela est possible et prudent»<sup>36</sup>. Manifestement, le genre d'intervention qui fut pratiquée durant la première guerre du Golfe représentait exactement ce que Fukuyama entendait par là<sup>37</sup>. Cette politique n'aurait sans doute pas été couronnée de succès si le remplacement de Saddam Hussein avait été à l'agenda. Les États-Unis envoyaient plutôt un message clair voulant que l'impérialisme traditionnel ne serait plus toléré, mais on ne s'enlisait pas dans une guerre sans fin et sans possibilité de victoire réelle.

Bref, même si Francis Fukuyama et Raymond Aron rédigent à des époques différentes, leurs idées en matière de praxéologie sont très proches. Aussi étrange que ce puisse être pour des libéraux ou des réalistes traditionnels, les deux auteurs croient que la politique étrangère occidentale devrait concilier les idées de ces deux écoles de pensée. Eux-mêmes partisans du

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 298.

libéralisme et de la démocratie, ils sont conscients que certains principes que défendait le président Wilson à Versailles (notamment ceux relatifs au droit international) ne pouvaient fonctionner dans un monde idéologiquement hétérogène. Dans le même ordre d'idées, ils s'opposaient à l'idéalisme libéral pur, trop souvent coupé de la réalité, qui pouvait engendrer des conséquences bien différentes de celles que l'on pouvait avoir escomptées. Pourtant, leur rejet de l'idéalisme ne les fit pas dériver vers un réalisme aveugle centré sur des notions comme la puissance et l'intérêt national. Ayant tous deux une vision des relations internationales axée sur les idéologies, Aron et Fukuyama dénonçaient la plupart des préceptes des réalistes américains comme Waltz ou Morgenthau. En fait, parce qu'ils insistaient sur des notions comme la responsabilité du chef d'État et la prudence, nous pourrions dire que leur réalisme était de descendance essentiellement wébérienne.

## CONCLUSION

Au début de cette étude, nous avons entrepris de comparer Francis Fukuyama et Raymond Aron en fonction d'un certain nombre de paramètres dans l'espoir de découvrir une certaine filiation entre les deux auteurs. Dans la première partie, nous nous sommes surtout intéressés à leurs philosophies de l'histoire respectives, ce qui nous a permis d'identifier certaines similitudes et certaines dissemblances. Nous avons vu que la puissance intellectuelle d'Aron lui avait permis d'ériger une réflexion épistémologique poussée dans *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*. Rejetant à la fois le positivisme et le relativisme, nous avons qualifié comme étant phénoménologique cette théorie proprement aronienne de la connaissance historique. Sur le plan ontologique, l'auteur français empruntait largement à deux sociologues de renom: Auguste Comte et Max Weber qui ont réfléchi des notions comme la rationalisation ou le désenchantement du monde. Ainsi, la conception aronienne de l'histoire débouchait sur un certain évolutionnisme ne permettant pas d'expliquer totalement la trame historique ou de prévoir l'avenir. Dans le cas de Francis Fukuyama, nous avons pu observer que sa philosophie de l'histoire était définitivement moins centrée sur les questions d'ordre épistémologique. De plus, nous avons établi que celle-ci fut surtout influencée par trois auteurs: Alexandre Kojève, Léo Strauss et Raymond Aron. C'est en s'inspirant d'eux que Fukuyama put avoir recours à des thèmes comme la dialectique du maître et de l'esclave, le dernier homme ou la rationalisation du monde. On pouvait donc discerner la proximité argumentaire entre Fukuyama et Aron sur des questions comme le développement économique et la perte d'attraction des idéologies.

Dans la seconde section, nous avons examiné comment ces philosophies de l'histoire déterminaient la vision des relations internationales des deux auteurs qui nous intéressent. En pleine guerre froide, Aron concluait qu'en dépit des antagonismes idéologiques, les conflits armés conventionnels semblaient de plus en plus improbables. D'une part, l'amélioration technologique de l'arsenal militaire permettait aux principaux protagonistes de s'anéantir simultanément. En ce sens, surtout en raison du perfectionnement des ogives thermonucléaires, toute escarmouche risquait de dégénérer en un affrontement apocalyptique



que personne n'avait vraiment envie de mener. D'autre part, Aron observait un processus de transformation des classes dirigeantes à l'intérieur duquel ingénieurs, banquiers et économistes succédaient progressivement aux idéologues professionnels. Ainsi, de moins en moins de chefs d'État étaient enclins à livrer la guerre sainte du socialisme ou de la démocratie libérale. Cette nouvelle génération d'officiels voulait construire plus que détruire et ressentait beaucoup moins l'obligation de convertir. En ce sens, les différents régimes politiques mèneraient désormais la bataille des statistiques dans laquelle on montrerait que la planification centrale ou le marché libre était le meilleur garant de la croissance économique. Enfin, même s'il ne croyait pas que l'interdépendance permettait d'empêcher les guerres, Aron reconnaissait que le monde était engagé dans un mouvement d'unification des marchés. Les pays qui auraient les meilleurs taux de croissance et qui se développeraient le plus vite seraient ceux qui délaisseraient l'autarcie. Ce faisant, les idées pourraient circuler entre les blocs idéologiques à un flot croissant et confirmeraient un jour ou l'autre la supériorité du capitalisme en tant que mode de production de biens et services.

Dans *La fin de l'histoire*, Francis Fukuyama va récupérer la plupart de ces arguments pour appuyer l'idée d'une révolution libérale mondiale. En fait, sur certains points, il ira simplement un peu plus loin. Par exemple, l'auteur américain aura tendance à croire que la rationalisation de l'économie ou le passage au marché libre sont des catalyseurs permettant la libéralisation légale et politique. En se servant de Kojève et Hegel, Fukuyama supportait l'idée que les formes de gouvernements se succèdent en fonction de leurs contradictions internes. Les régimes changent au cours de l'histoire parce que les Hommes en sont insatisfaits et ce mouvement dialectique se termine avec la démocratie libérale, qui convient à la très grande majorité des citoyens. Fukuyama vient donc appuyer ces idées hégéliennes avec le concept de rationalisation qui favorise l'éducation et la croissance économique, des bases sociales essentielles à l'établissement d'une démocratie contemporaine fonctionnelle.

Bref, le libéralisme politique et le libéralisme économique finissent par s'alimenter l'un et l'autre. Pour l'auteur américain, la glasnost et la perestroïka confirment le mouvement de désidéologisation du monde évoqué par Aron. Cependant, le capitalisme et la démocratie viennent en paire et sont indissociables. C'est là que Fukuyama fait un lien qu'Aron ne



souhaite pas faire: le progrès économique, l'amélioration des conditions de vie des masses, l'éducation et le consumérisme ont la démocratie comme corollaire. Et même s'il reprend des concepts chers à Aron (comme l'inversion du rapport coûts-bénéfices des guerres ou la notion d'interdépendance économique), Fukuyama croit que la pacification totale et perpétuelle du monde est d'abord permise par un mode de gouvernement, la démocratie libérale et par la parenté idéologique de l'ensemble des États-nations.

Plusieurs analystes contemporains en théorie des relations internationales aiment répertorier les auteurs en fonction de leur école d'appartenance<sup>123</sup>. La démarche est sans doute appropriée lorsqu'il est question de Kenneth Waltz, Hans Morgenthau, Robert Keohane ou Immanuel Wallerstein. Elle ne l'est toutefois pas dans les cas de Francis Fukuyama et Raymond Aron. En attachant les étiquettes «réalistes» ou «libérales» à leurs thèses, on risque de les associer à des idées qui ne sont en rien les leurs. Comme on a pu le voir dans ce mémoire, de très grandes différences subsistent entre l'argumentation de Morgenthau et celle d'Aron. Il en va de même pour Fukuyama avec plusieurs libéraux. Ainsi, une approche qui traiterait tous les auteurs isolément aurait donc le mérite d'expliquer plus adéquatement des auteurs comme ceux que nous avons étudiés.

Dans un autre ordre d'idée, la relation entre Aron et Fukuyama pourrait aussi aider à mieux comprendre la vision que pouvait avoir l'auteur américain de l'ère Bush et de la guerre en Irak. Comme il le mentionne lui-même dans *America at the Crossroads*, Fukuyama s'est longtemps considéré comme un intellectuel néo-conservateur<sup>4</sup>. Il fut un employé de Paul D. Wolfowitz dans l'administration Reagan et certains de ses anciens camarades de classe comme William Kristol devinrent des intellectuels très influents aux États-Unis. Dans le cadre du *Project for a New American Century*, il signa même une lettre encourageant Bill

<sup>1</sup> Scott Burchill et al., *Theories of International Relations*, 4e édition, Éditions Palgrave Macmillan, États-Unis, 2009, 364 p.

<sup>2</sup> Alex Macleod et Dan O'Meara, *Théories des relations internationales: Contestations et résistances*, Éditions Athéna, Outremont, Canada, 2007, 515 p.

<sup>3</sup> Martin Griffiths, Steven C. Roach et al., *Fifty Key Thinkers in International Relations*, Éditions Routledge, États-Unis, 296 p.

<sup>4</sup> Fukuyama, *America at the Crossroads*, p. IX.

Clinton à adopter une attitude plus agressive à l'égard de l'Irak<sup>5</sup>. Il apposa aussi son nom au bas d'une lettre envoyée par le PNAC à George W. Bush le 20 septembre 2001<sup>6</sup> dans laquelle ses auteurs invitaient le président à renverser le régime Ba'ath de Saddam Hussein.

Doit-on en conclure que la praxéologie fukuyamienne empruntait finalement plus au wilsonisme qu'au réalisme? En fin de compte, la thèse d'une fin de l'histoire n'est pas complètement incompatible avec l'idée d'une politique extérieure agressive ayant pour objectif de transformer les régimes non démocratiques... Fukuyama croyait-il qu'il était possible d'accélérer le processus de démocratisation en recourant à la violence? En considérant uniquement la dialectique du maître et de l'esclave, nous pourrions être tentés de soumettre une réponse affirmative. Puisque les modes de gouvernement se succèdent en fonction de contradictions internes et que la démocratie libérale constitue la synthèse finale du mouvement, le dispositif d'implantation importe peu. Tout ce qui compte est que ce régime politique satisfasse mieux les êtres humains que les autres. Cependant, si on considère les éléments plus économiques de la thèse, les choses se compliquent.

Comme nous l'avons vu, Fukuyama affirme clairement qu'il existe un lien complexe entre démocratisation et rationalisation économique du monde. Si, dans certains cas, quelques journées d'émeutes suffirent à changer la forme d'un gouvernement, la rationalisation semble être un cheminement de plus longue haleine... Comme nous l'avons vu au point 2.4, Fukuyama est d'avis que tous les gouvernements doivent investir en éducation pour soutenir la croissance économique et moderniser leurs défenses militaires. Au fil du temps, la prospérité économique contribue à accentuer le niveau de scolarisation moyen des individus, qui permet à son tour de maintenir la croissance. Dans ce processus, les masses apprennent progressivement à penser par elles-mêmes et développent le désir de participer aux affaires publiques. C'est de cette façon que la rationalisation crée une demande sociale pour des institutions démocratiques.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. X.

<sup>6</sup> Richard V. Allen et al., 2001 (20 septembre), «20 september 2001», *Project for a New American Century*, En ligne, <http://www.newamericancentury.org/Bushletter.htm>, Consulté le 4 avril 2010.

Finalement, c'est à la lumière de cette interprétation de l'histoire universelle que les opinions politiques de Fukuyama entre 2003 et 2006 deviennent intelligibles. Même s'il cautionnait initialement l'idée d'un changement de régime en Irak, l'auteur américain s'est distancé pas à pas du courant néo-conservateur au cours de cette période. On put remarquer un premier signe de dissension dans un article du *National Interest* de l'été 2004<sup>7</sup> dans lequel Fukuyama critique fermement les idées de Charles Krauthammer. À ce moment-là, Krauthammer chantait les louanges de l'administration Bush et parlait de la guerre en Irak comme d'une victoire retentissante. Il était également d'avis que l'invasion irakienne confirmait le succès de l'unilatéralisme américain et de cette nouvelle version plus «hard» du wilsonisme. Fukuyama était beaucoup plus sceptique, voyant bien que les institutions démocratiques avaient du mal à s'installer et que l'armée américaine était aux prises avec une insurrection qui semblait se généraliser. Un article du *Times* du 13 juillet 2004<sup>8</sup> va dans le même sens. Fukuyama y affirmait qu'en signant les lettres du PNAC, il pensait surtout encourager le CONGRÈS NATIONAL IRAKIEN... Il y reprochait aussi aux néo-conservateurs de ne pas avoir reconnu plus tôt qu'il était très difficile de créer de nouvelles institutions démocratiques.

Même si aucun dogme ne fut jamais établi à l'intérieur du mouvement néo-conservateur<sup>9</sup>, on critiquait très peu *La fin de l'histoire* jusque-là. Même si les interprétations que l'on en donnait variaient, l'œuvre constituait en quelque sorte la philosophie historique officielle du groupe. Le rôle historique majeur que le néo-conservatisme put jouer au cours des deux mandats de George W. Bush allait forcer Fukuyama à se prononcer sur la récupération politique qui pouvait être faite de sa thèse. C'est ce que Fukuyama commencera à faire dans un article du *New York Times* publié en février 2006<sup>10</sup> dans lequel l'auteur critiqua

<sup>7</sup> Francis Fukuyama, «The Neoconservative Moment», *The National Interest*, Été 2004, No. 76, Academic Research Library, pp. 57 à 68.

<sup>8</sup> Andrew Billen, 2004 (13 juillet) «Why I Won't Vote for George Bush», *The Times*, En ligne, [http://www.timesonline.co.uk/tol/life\\_and\\_style/article456505.ece?token=null&offset=0&page=1](http://www.timesonline.co.uk/tol/life_and_style/article456505.ece?token=null&offset=0&page=1), Consulté le 4 avril 2010.

<sup>9</sup> Après tout, certains membres fondateurs, dont Irving Kristol et Daniel Bell, furent d'abord trotskystes...

<sup>10</sup> Francis Fukuyama, «After Neoconservatism», *The New-York Times*, 19 février 2006 <http://www.nytimes.com/2006/02/19/magazine/neo.html?ci=5090&en=4126fa38fed80de&ex=1298005200&partner=rssuserland&emc=rss&pagewanted=all>, Consulté le 4 avril 2010.

sévèrement les idées de William Kristol et Daniel Kagan, auteurs de *Present Dangers*<sup>11</sup>. Rédigé en 2000, ce livre invitait le gouvernement américain à exploiter son écrasante supériorité militaire pour procéder à des changements de régime partout où ce serait possible.

De plus en plus hostile à l'intervention en Irak et au type de politique étrangère qui semblait préconisée par l'administration Bush, Fukuyama va donc réaffirmer l'importance de la modernisation et du développement économique. Il insistera sur l'idée que ce n'est pas vraiment le désir de vivre dans une société libérale et démocratique qui est universel, mais plutôt l'envie de jouir d'un haut niveau de vie dans une économie prospère permettant le développement d'une technologie avancée. Ainsi, la démocratie et le libéralisme ne devaient triompher qu'à très long terme, ce qui devait l'opposer à la vision de la politique étrangère américaine qu'entretenaient Kristol et Kagan. À ce titre, Fukuyama note:

«“The End of History”, in other words, presented a kind of Marxist argument for the existence of a long-term process of social evolution, but one that terminates in liberal democracy rather than communism. In the formulation of the scholar Ken Jowitt, the neoconservative position articulated by people like Kristol and Kagan was, by contrast, Leninist; they believed that history can be pushed along with the right application of power and will. Leninism was a tragedy in its Bolshevik version, and it has returned as farce when practiced by the United States. Neoconservatism, as both a political symbol and a body of thought, has evolved into something I can no longer support.»<sup>12</sup>

Même sur le plan de la praxéologie, Fukuyama va réitérer certains arguments de *La Fin de l'histoire* qui sont très proches des idées d'Aron. L'auteur américain va notamment soutenir que l'administration Bush n'a pas réussi à balancer son wilsonisme par un certain réalisme. Assez paradoxalement, nous pourrions commencer par dire que ce fut un manque criant de réalisme que de délaisser certains éléments du wilsonisme traditionnel (comme la concertation internationale). En fait, obtenir le support de puissances économiques et militaires de deuxième classe comme la France, le Canada ou l'Allemagne aurait pu rendre l'intervention plus efficace dans des secteurs comme la reconstruction, le développement et l'aide humanitaire. L'«hyperréalisme» des intellectuels néo-conservateurs allait lui aussi se

<sup>11</sup> Daniel Kagan et William Kristol, *Present Dangers: Crisis and Opportunity in American Foreign and Defense Policy*, Éditions Encounter Books, États-Unis, novembre 2000, 392 p.

<sup>12</sup> Fukuyama, «After Neoconservatism».

révéler plutôt dommageable parce que celui-ci se bornait à comprendre l'intervention en termes strictement militaires. Or, comme Aron, Fukuyama savait que la destruction des forces conventionnelles irakiennes n'engendrerait pas nécessairement la démocratisation de l'Irak. La campagne politique qui devait permettre à l'Occident de vendre ses idéaux au monde musulman était pratiquement plus importante que la réussite des opérations militaires qui, elles, ne pouvaient effectivement pas échouer.

Bref, un wilsonisme plus réaliste ou plus efficace continuerait de viser la démocratisation du monde comme objectif à long terme. Cela dit, les États-Unis devraient être appelés à supporter des forces révolutionnaires à l'intérieur des ensembles nationaux et ne devraient pas chercher à déterminer eux-mêmes quel est le meilleur moment pour démanteler un régime. Enfin, l'expérience de la guerre en Irak aura montré, pour Fukuyama, qu'une proportion des dépenses militaires américaines serait peut-être mieux investie en aide au développement, la croissance économique étant susceptible d'amener, à long terme, des transformations politiques beaucoup plus solides. À la lumière de ce qui a été avancé dans les deux grandes sections de ce mémoire, nous sommes d'avis que cet abandon du mouvement néo-conservateur par monsieur Fukuyama était donc plus le résultat de sa cohérence intellectuelle que d'un opportunisme circonstanciel.

## BIBLIOGRAPHIE

### Oeuvres de Raymond Aron

Aron, Raymond. *De la condition historique du sociologue*. Paris: Gallimard, 2008 (1970), 66 p.

———. *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard, 2007 (1965), 372 p.

———. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Librairie Plon, 1961, 339 p.

———. *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Paris: Gallimard, 1962, 380 p.

———. *Études politiques*. Paris: Gallimard, 1972, 564 p.

———. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973, 273 p.

———. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1986 (1938), 521 p.

———. *Introduction à la philosophie politique*. Coll. «Le livre de poche». Paris: de Fallois, 1997 (1965), 253 p.

———. *La philosophie critique de l'histoire*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969 (1938), 318 p.

———. *La société industrielle et la guerre*. Paris: Librairie Plon, 1959, 177 p.

———. *Leçons sur l'histoire*. Paris: Fallois, 1989 (1972-1974), 602 p.

———. *Les dernières années du siècle*. Paris: Julliard, 1984, 249 p.

———. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1967, p. 516

———. *Le spectateur engagé*. Paris: Julliard, 1981, 339 p.

———. *L'opium des intellectuels*. Paris: Hachette, 1991 (1955), 337 p.

———. *Main Currents of Sociological Thought*. Trad. du français par Richard Howard et Helen Weaver, New-Jersey: Transaction Publishers, 272 p.

———. *Mémoires*. Paris: Julliard, 2003 (1983), 776 p.

———. *Paix et guerre entre les nations*. Paris: Calman-Lévy, 1984, 794 p.

- . *Penser la guerre, Clausewitz (I): L'âge européen*. Paris: Gallimard, 2006 (1976), 472 p.
- . *Penser la guerre, Clausewitz (II): L'âge planétaire*. Paris: Gallimard, 2006 (1976), 365 p.
- . *République impériale: Les États-Unis et le monde, 1945-1972*. Paris: Calman-Lévy, 1973, 340 p.
- . *The Century of Total War*. Boston: Beacon Press, 1954, 379 p.
- . *The Dawn of Universal History*. Trad. du français par Barbara Bray, New-York: Basic Books, 2002, 518 p.

### Articles de Raymond Aron

- Aron, Raymond. «Reflections on American Diplomacy». *Daedalus*, vol. 91, no. 4, 1962, p. 717-732.
- . «Thucydide et le récit des événements». *History and Theory*, vol. 1, no. 2, 1961, p. 103-128.
- . «Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales». *Revue française de science politique*, vol. 17, no. 5, 1967, p. 837-861.
- . «En quête d'une philosophie de la politique étrangère», *Revue française de science politique*, vol. 3, no. 2, 1953, p. 69-91.

### Oeuvres et articles de Francis Fukuyama

- Fukuyama, Francis. «After Neoconservatism». *The New-York Times*, 19 février 2006, En ligne, <http://www.nytimes.com/2006/02/19/magazine/neo.html?pagewanted=print>, consulté le 4 avril 2010.
- . *America at the Crossroads*. New Heaven: Yale University Press, 2006, 226 p.
- . *D'où viennent les néoconservateurs?* Trad. de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris: Grasset, 2006, 92 p.
- . *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Trad. de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris: Flammarion, 1992, 451 p.

- . *La fin de l'homme: Les conséquences de la révolution biotechnologique*. Trad de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris: Gallimard, 2002, 445 p.
- . *State-building: Governance and World Order in the 21st Century*. New-York: Cornell University Press, 2004, 137 p.
- . «The End of History?». *The National Interest*, no. 16 (été 1989), p. 3-18.
- . «The Neoconservative Moment». *The National Interest*, no. 76 (été 2004), Academic Research Library, p. 57-68.
- . *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New-York: The Free Press, 1995, 457 p.

### **Monographies, thèses et articles sur Raymond Aron**

- Anderson, Brian C.. *Raymond Aron: The Recovery of the Political*. New-York: Rowman & Littlefield, 1997, 215 p.
- Aschley, Carl E.. *Raymond Aron, International Politics and the Transatlantic Dialogue During the Cold War*. Thèse de l'Université catholique de Washington, 2003, 350 p.
- Carleton, Joseph W.. *Politics and History: a Study of the Dialectical in Raymond Aron's Philosophy of History*. Thèse de l'Université d'Indiana, 1986, 359 p.
- Chamboredon, Jean-Claude et al.. *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*. Paris: Rue d'Ulm, 2005 106 p.
- Desjardins, Thérèse. *La place de la subjectivité dans l'élaboration de la philosophie critique de l'histoire chez Raymond Aron*. Mémoire de l'Université de Montréal, 1967, 73 p.
- Frost, Bryan-Paul, Dainel J. Mahoney (dir.) et al.. *Political Reason in the Age of Ideology: Essays in Honor of Raymond Aron*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2006, 330 p.
- Frost, Bryan-Paul. «Raymond Aron on the End of the History of International Relations». *Perspectives on Political Science*, vol. 35, no. 2 (mars 2006), p. 75-82.
- Frost, Bryan-Paul. «Resurrecting a Neglected Theorist: the Philosophical Foundations of Raymond Aron's Theory of International Relations». *Review of International Studies*, vol. 23, no. 2 (avril 1997), p. 143-166.
- Hoffman, Stanley. «Raymond Aron and the Theory of International Relations». *International Studies Quarterly*, vol. 29, no. 1 (mars 1985), p. 13-27.



- Launay, Stephen. *La pensée politique de Raymond Aron*. Paris: Presses universitaires de France, 1995, 240 p.
- Mahoney, Daniel J.. *The Liberal Political Science of Raymond Aron*, Boston: Rowman et Littfield, 1992, 187 p.
- Malis, Christian. *Raymond Aron et le débat stratégique français (1930-1966)*. Paris: Economica, 2005, 822 p.
- Manent, Pierre. «Raymond Aron and History». *Perspectives on Political Science*, vol. 35, no. 2 (mars 2006), p. 83-85.
- Marier, Daniel. *La conception de la paix chez Raymond Aron*. Thèse de l'Université Laval, 1990, 121 p.
- Maspoli, Gianluca. *Raymond Aron et les relations internationales: entre réalisme et herméneutique*. Thèse de l'Université de Berne, 2005, 302 p.
- Piquenal, Alain. *Raymond Aron et l'ordre international*. Paris: Albatros, 1978, 174 p.
- Terray, Emmanuel. «Violence et calcul, Raymond Aron lecteur de Clausewitz». *Revue française de science politique*, vol. 36, no. 2 (1986), p. 248-268.

### **Monographies, thèses et articles sur Francis Fukuyama**

- Allen, Richard V. et al.. «20 september 2001». *Project for a New American Century*, 20 septembre 2001. En ligne, <http://www.newamericancentury.org/Bushletter.htm>, consulté le 4 avril 2010.
- Bernal, Martin. «Politically correct: Mythologies of Neoconservatism in the American Academy». *New Political Science*, vol. 19, no. 1 (1997), p. 17 à 28.
- Billen, Andrew. «Why I Won't Vote for George Bush». *The Times*, 13 juillet 2004. En ligne, [http://www.timesonline.co.uk/tol/life\\_and\\_style/article456505.ece?token=null&offset=0&page=1](http://www.timesonline.co.uk/tol/life_and_style/article456505.ece?token=null&offset=0&page=1), consulté le 4 avril 2010.
- Burns, Timothy. *After History?: Francis Fukuyama and his Critics*. Lanham: Rowman & Littfield, 1994, 265 p.
- Chitty, Andrew, Christopher Bertram et al.. *Has History Ended?: Fukuyama, Marx, Modernity*. Boston: Avebury, 1994, 180 p.
- Cohen, Walter. «An Interview with Martin Bernal». *Social Text*, no. 35 (été 1993) p. 1-24.

Drury, Shadia. «The end of history and the New World Order». *International Journal*, vol. 48, no. 1 (hiver 1992-1993), p. 80-99.

Elliott, Gregory. *Ends in sight: Marx/Fukuyama/Hobsbawn/Anderson*. Toronto: Between the Lines, 2008, 148 p.

Grow, Brian. «Fukuyama Named to New Political Economy Chair». *SAIS Reports*, avril/mai 2001, p. 3.

### **Autres textes cités**

Allison, Graham A. et Philip Zelikow. *Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*, New-York: Longman, 1999 (1971), 440 p.

Anderson, Perry. *The Merciless Laboratory of History*. Duluth: University of Minnesota Press, 1998, 336 p.

Arendt, Hannah. *Eichmann à Jérusalem*. Paris: Gallimard, 1991 (1963), 484 p.

Barber, Benjamin. *Djihad versus McWorld: mondialisation et intégrisme contre la démocratie*. Paris: Desclée, 1996, 303 p.

Bloom, Allan. *Giants and Dwarfs*. New-York: Simon and Schuster, 1990, 393 p.

Boudon, Raymond. *L'idéologie: ou l'origine des idées reçues*. Paris: Fayard, 1986, 325 p.

Burchill, Scott et al.. *Theories of International Relations*, 4<sup>e</sup> édition, New-York: Palgrave Macmillan, 2009, 364 p.

Carr, Edward H.. *The Twenty Years Crisis*. New-York: Harper & Row, 1964, 244 p.

Corn, David et Michael Isikoff. *Hubris: The Inside Story of Spin, Scandal, and the Selling of the Iraq War*. New-York: Crown Publishers, 2008, 480 p.

Diamond, Jared. *De l'inégalité parmi les sociétés*. Paris: Gallimard, 2000, 484 p.

Derrida, Jacques. *Spectres de Marx l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993, 278 p.

Kagan, Daniel et William Kristol, *Present Dangers: Crisis and Opportunity in American Foreign and Defense Policy*, Éditions Encounter Books, États-Unis, novembre 2000, 392 p.

Frachon, Alain et Daniel Vernet. *L'Amérique messianique; les guerres des néo-conservateurs*. Paris: du Seuil, 2004, 222 p.

- Griffiths, Martin, Steven C. Roach et al.. *Fifty Key Thinkers in International Relations*. 2e édition, New-York: Routledge, 2009, 296 p.
- Hobsbawn, Eric. *L'âge des extrêmes*. Paris: Bruxelles et Le monde diplomatique, 1999, 810 p.
- Huntington, Samuel. *Le choc des civilisations*. Paris: O. Jacob, 1997(1996), 402 p.
- Kojève, Alexandre et Allan Bloom (dir. publ.). *Introduction to the Reading of Hegel*. Trad. du français par James H. Nichols, New-York: Cornell University Press, 1980, 287 p.
- Lénine, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Paris: Gallimard, 1976 (1917), 230 p.
- Macleod, Alex et Dan O'Meara. *Théories des relations internationales: contestations et résistances*. Outremont: Athéna, 2007, 515 p.
- Marx, Karl et Friedrich Engels, *Le manifeste du Parti communiste*, Paris: LGF, 1973 (1848), 110 p.
- Ricker, Jennifer K.. *From Social Engineering to Democracy Promotion: An Examination of 125 years U.S. Political and Economic Policy*. Mémoire de la Bowling Green State University, 2007, 146 p.
- Strauss, Léo. *De la tyrannie*. Trad. de l'anglais par Hélène Kern, Paris: Gallimard, 1999 (1954), 344 p.
- Weber, Max et Jean-Claude Zylberstein (dir. publ.). *Le savant et le politique*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1963, 222 p.